MAESTRII SPIRITULUI

RAȚIONALIȘTII: DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ

JOHN COTTINGHAM



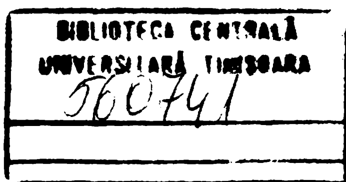
HUMANITAS

JOHN COTTINGHAM este profesor de filozofie la Universitatea din Reading. A mai publicat *Rationalism* (1984) și *Descartes* (1986).

JOHN COTTINGHAM

Raționaliștii:
Descartes, Spinoza, Leibniz

Traducere din engleză de
LAURENȚIU ȘTEFAN-SCALAT







HUMANITAS
BUCUREȘTI

Prefață

Filozofii care constituie subiectul principal al acestei cărți sînt, fără nici o îndoială, trei dintre cei mai mari gînditori ai lumii; de aceea, o expunere exhaustivă a operei lor ar depăși cadrul unui singur volum, în mod cert al unuia de această dimensiune. Chiar și a pretinde numai că am schițat cele mai importante teme ar fi ceva nechibzuit, întrucît avem de a face cu scriitori ale căror idei se întind pe un registru extrem de larg, în plus ei avînd, în mod legitim, opinii diferite despre ceea ce este important din punct de vedere filozofic. Această carte își va fi atins scopul limitat dacă va fi fost dezvăluită măcar o parte a legăturilor esențiale dintre filozofiile lui Descartes, Spinoza și Leibniz . Însă, deși am adoptat o strategie deliberat selectivă, am încercat să nu restrîng excesiv de mult sfera tematică; iată motivul pentru care cititorul va întîlni, din cînd în cînd, referiri la personalități ale epocii mai puțin studiate, precum Malebranche și Arnauld, în special acolo unde ideile lor facilitează punerea în perspectivă a teoriilor celor trei mari raționaliști.

Chiar titlul pe care editorii mi l-au sugerat pentru acest volum ar putea să provoace iritare, căci etichetele uzuale „raționalist" și „empirist", au început, în ultima vreme, să fie din ce în ce mai des criticate. O mare parte din aceste critici mi se par binevenite, și mă voi referi în treacăt în Capitolul I la cîteva dintre distorsiunile pe care le poate

încuraja o utilizare nenuanțată a acestor etichete. Cu toate acestea, dacă înlăturăm pericolul acestor distorsiuni, termenul „raționalist“, utilizat cu suficientă grijă, se poate dovedi extrem de util. Mai mult, indiferent de clasificările pe care le adoptăm, există încă o fascinație și un profit filozofic în explorarea multor teme comune scrierilor lui Descartes, Spinoza și Leibniz. Dacă nu pentru altceva, un astfel de exercițiu ar trebui să servească măcar pentru a contracara practica încă frecventă de a-i analiza pe filozofi în mod izolat, ca și cum ideile lor ar lua naștere gata făcute, fără nici o legătură cu climatul intelectual al vremii lor. Cu toate acestea, istoria filozofiei nu ar trebui să devină niciodată o chestiune pur istorică; o mare parte din atracția pe care o exercită marii raționaliști ai secolului al XVII-lea constă tocmai în faptul că, polemizînd cu argumentele lor, putem adesea înțelege mai bine probleme filozofice care continuă să ne fascineze și să ne frămînte și astăzi.

Ceea ce urmează a fost conceput pentru a fi ușor accesibil nespecialistului; pentru a nu fi nevoit să întrerup fluxul expunerii, am lăsat în note, la sfîrșitul cărții, precizările suplimentare și alte chestiuni de detaliu. În același timp, în mod deliberat am restrîns cît mai mult referirile la textele interpretative, oferind, în schimb, pe larg trimiteri la sursele primare și citate din acestea.

Sînt foarte conștient de datoriile pe care le-am acumulat prin scrierea acestei cărți, atît față de o mulțime de analiști și comentatori, cît și față de un mare număr de prieteni și studenți cu care am discutat multe din chestiunile de care mă ocup în continuare. Aș vrea să adresez mulțumirile mele speciale profesorului Harry Parkinson, a cărui erudiție m-a scutit de multe erori. Comentariile pe care le-am primit de la editorul seriei și de la alți recenzenți mi-au fost, de asemenea, de un mare folos. În cele din urmă, sînt încă o dată recunoscător lui Joan Morris pentru lucrul ei entuziast și eficient pe calculator.

J. G. C.

Lista abrevierilor

Descartes

AT *Œuvres de Descartes*, ed. C. Adam și P. Tannery, 12 volume, ediție revăzută, Vrin/CNRS, Paris, 1964–1976.

CSM *The Philosophical Writings of Descartes*, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff și D. Murdoch, 2 volume, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

ALQ *Descartes: Œuvres Philosophiques*, ed. F. Alquie, 3 volume, Garnier, Paris, 1963–1973.

K *Descartes: Philosophical Letters*, trad. A. Kenny, Oxford University Press, Oxford, 1970; retipărit la Blackwell, Oxford, 1980.

CB *Descartes' Conversation with Burman*, traducere, introducere și comentariu de J. Cottingham, Clarendon, Oxford, 1976. Trimiterile sînt la numărul paginii, nu la numerele secțiunilor.

Spinoza

G *Spinoza, Opera*, ed. C. Gebhardt, 3 volume, Carl Winters, Heidelberg, 1925, retipărit 1972.

C *The Collected Works of Spinoza*, ed. și trad. E. Curley, vol. I, Princeton University Press, Princeton, 1985.

W *The Correspondence of Spinoza*, trad. A. Wolf, Allen and Unwin, Londra, 1928.

Leibniz

G *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, 7 volume, Weidmann, Berlin, 1875–1890.

L *Gottfried Wilhelm Leibniz. Philosophical Papers and Letters*, trad. și ed. L. E. Loemker, ediția a doua, Reidel, Dordrecht, 1969.

P *Leibniz : Philosophical Writings*, ed. G. H. Parkinson, Dent, Londra, 1973.

RB *G. W. Leibniz : New Essays on Human Understanding*, trad. și ed. P. Remnant și J. Bennett, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

M *The Leibniz–Arnauld Correspondence*, trad. H. T. Matson, Manchester University Press, Manchester, 1971.

CO *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, ed. L. Couturat, Alcan, Paris, 1903.

GG *G. W. Leibniz, Textes inédits*, ed. G. Grua, 2 volume, Paris, 1948.

Trimiterile la aceste ediții ale scrierilor lui Descartes, Spinoza și Leibniz sînt la numărul paginii (precedat, acolo unde este cazul, de numărul volumului scris cu cifre romane). Cînd și cînd, totuși, trimiterea se mai face și la scrieri individuale specifice, cum ar fi *Principiile* lui Descartes sau *Etica* lui Spinoza, utilizîndu-se, în acest caz, subdiviziunile originale comune tuturor edițiilor și traducerilor (de exemplu, *Principii* II, 10; *Etica* I, P25).

Lucrările celorlalți autori citați sînt specificate în note prin numele autorului sau al editorului urmat de pagina de referință (precedată, acolo unde este cazul, de numărul volumului); specificarea completă poate fi găsită în lista de Referințe de la sfîrșitul cărții.

Nota traducătorului

Ori de cîte ori a fost posibil (respectiv acolo unde existau traduceri în volum), s-a făcut trimiterea la ediția românească, conform listei de mai jos. Am păstrat, totuși, și în aceste cazuri, trimiterea inițială la edițiile, deja consacrate, din limbile franceză, engleză și germană. Motivul este unul singur: efortul de a transpune în limba română operele celor trei filozofi în ediții critice exhaustive a rămas, pînă astăzi, inegal și incomplet.

Citatele din operele care existau deja traduse în românește au fost, în multe cazuri, adaptate sau retraduse, în special din motive stilistice și pentru a asigura omogenitatea terminologică cu restul traducerii. Cu nici un chip acest lucru nu a avut în intenție subestimarea traducerilor anterioare și, în toate cazurile, s-a făcut o confruntare atentă a textului englez cu textul în română deja existent.

L. Ș.-S.

Boboc René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, trad. Daniela Rovența-Frumușani și Alexandru Boboc, note, comentarii, bibliografie de Alexandru Boboc, în *Descartes și spiritul științific modern*, Editura Academiei Române, București, 1990.

Noica René Descartes, *Două tratate filozofice: Reguli de îndreptare a minţii* şi *Meditaţii despre filozofia primă*, traduse [şi comentate] de Constantin Noica, Humanitas, Bucureşti, 1992.

Posescu Spinoza, *Etica*, traducere, studiu introductiv şi note de Alexandru Posescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

Bădărău Leibniz, *Opere filozofice*, I, traducere de Constantin Floru, studiu introductiv de Dan Bădărău, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1972.

I
Contextul filozofic și biografic

Intelectul uman înțelege anumite aserțiuni, în special pe acelea ale științelor matematice, într-un mod aproape perfect, și este la fel de sigur de adevărul lor precum este Natura însăși. Bineînțeles, intelectul divin cunoaște infinit mai multe aserțiuni decît noi, căci el cunoaște tot. Cu toate acestea, cred că în cazul acelora puține pe care le înțelege, intelectul uman are o cunoaștere care egalează în certitudine obiectivă cunoașterea intelectului divin căci, în acest caz, el ajunge să înțeleagă *necesitatea*, și nu este loc, în această situație, pentru o certitudine mai mare (Galileo Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Ptolemaico e Copernicano*, 1632).[1]

Raționaliști și empiriști

Confruntat cu complexitatea și varietatea deconcertantă a teoriilor filozofice, cercetătorul apelează bucuros la etichetări și compartimentări. Atunci cînd îi clasificăm pe filozofi în „mișcări" și „școli de gîndire", o facem, se pare, cu speranța de a discerne anumite tipare în fluxul tumultuos al ideilor. Mai tîrziu însă, după o mai mare familiarizare cu textele, încep să se strecoare îndoieli. Intră autorii în stereotipurile cu ajutorul cărora încercăm să-i înțelegem? Oare ordinea pe care o obținem nu duce la caricaturizare și la o simplificare excesivă?

Utilizarea etichetei de „raționalist" este pîndită de multe astfel de dificultăți și pericole. Nici unul dintre cei trei mari filozofi care constituie subiectele principale ale acestui volum nu s-a autointitulat „raționalist"; și nici termenul ca atare nu era foarte utilizat în scrierile filozofice ale secolului al XVII-lea. La începutul secolului însă, Francis Bacon a dat expresie unui contrast care va deveni foarte familiar cititorilor compendiilor moderne de istorie a filozofiei: „Empiriștii sînt ca furnicile: strîng și folosesc; raționaliștii, în schimb, sînt precum păianjenii: torc firul pe care ei înșiși îl produc."[2] Deși Bacon nu putea prevedea ce va urma, și deși utiliza etichetele într-un context foarte diferit de cel care a devenit comun de atunci[3], istoria filozofică a secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea a ajuns să fie interpretată în termenii unui conflict între două tabere presupus ostile: de o parte se aflau gînditorii „empiriști", în frunte cu Locke, Berkeley și Hume, care păreau că-și fundamentează filozofiile pe experiența senzorială, iar de cealaltă „raționaliștii" conduși de Descartes, Spinoza și Leibniz, care dădeau impresia că își construiesc sistemele filozofice într-un mod pur aprioric.

Deși, în ultimii ani, au început să fie exprimate tot mai multe îndoieli cu privire la acuratețea acestui model (care pare a fi datorat în mare măsură lui Kant)[4], el continuă să exercite o influență considerabilă asupra modului în care este gîndită filozofia secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea. Iată de ce ar fi bine să începem prin a arăta în ce fel modelul „taberelor ce se înfruntă" poate induce în eroare. Mai întîi, este foarte posibil ca acest model să ne facă să proiectăm în perioada premodernă opoziții și conflicte care au o origine mult mai recentă. În filozofia contemporană există o prăpastie, poate în diminuare, dar încă importantă, între filozofii „anglo-saxoni" și filozofii „continentali" în ceea ce privește stilul, metodologia și obiectivele. În

secolele al XVII-lea și al XVIII-lea însă nu existau diferențe atît de mari de metodă sau de scop între așa-numiții „empiriști britanici“ și corespondenții lor „raționaliști“ din Europa continentală. În ciuda a numeroase și importante chestiuni asupra cărora nu erau de acord, este probabil corect să spunem că cei șase mari filozofi menționați mai sus s-ar fi considerat cu toții angajați într-un același tip de demers intelectual.

Dacă ne deplasăm de la concepția filozofică generală la conținutul ei specific, există un motiv suplimentar pentru a respinge modelul celor două tabere ostile, și anume acela că el sugerează o ciocnire între două tipuri de doctrine total incompatibile. De fapt, istoria filozofică a epocii formează o rețea complexă de influențe și contrainfluențe în continuă suprapunere și interferență. Astfel, deși Descartes a avut, fără nici o îndoială, un efect decisiv asupra ideilor lui Spinoza și Leibniz, multe din doctrinele celor doi au apărut ca o critică la ceea ce ei considerau a fi slăbiciuni ale sistemului cartezian.[5] Pe de altă parte, John Locke, cu tot presupusul său „empirism“, a fost profund influențat în lucrările sale de concepția lui Descartes despre natura spiritului (*mind*) și despre universul material.[6] De asemenea, putem considera că multe elemente ale gîndirii lui Berkeley au primit influența ideilor lui Descartes prin intermediul discipolului său infidel Nicolas Malebranche, în timp ce Malebranche, la rîndul său, a influențat, deși într-o direcție diferită, opera lui Leibniz.[7] Orice încercare de a separa firele acestei țesături în două structuri complet distincte numite „raționalism“ și „empirism“ ar fi total nereușită.

În afara chestiunilor de influență și de inspirare reciprocă, există un alt aspect crucial în care opoziția între empirism și raționalism poate induce în eroare. Modelul „furnicilor și al păianjenilor“ sugerează școli diferite de

filozofie, una bazată pe observația atentă, alta bazată pe „gîndirea pură". În trecut, această diferență a lucrat în defavoarea raționaliștilor, căci se presupunea că ei nu ar fi altceva decît niște țesători de pînze apriorice, niște constructori „din fotoliu" ai unor complicate sisteme metafizice. Ei par astfel să caute soluții prin interogații teoretice abstracte asupra naturii realității care, de fapt, n-ar putea fi determinată adecvat decît prin experiment științific. Această caricatură a „raționalismului filozofic" implică mult mai multe distorsiuni decît pot fi expuse în această scurtă introducere, însă două puncte merită a fi menționate aici. În primul rînd, nici Descartes, nici Spinoza și nici Leibniz nu au disprețuit rolul investigației empirice în obținerea unei înțelegeri adecvate a universului (vezi Capitolul II). În al doilea rînd, și indiferent de rolul efectiv jucat de observație în sistemele celor trei, caricatura depreciativă a raționalistului–„teoretician de fotoliu" presupune o opoziție imposibil de susținut între, pe de-o parte, metodele de observație aparent *terre à terre* ale omului de știință, și, pe de alta, teoretizările pur apriorice ale metafizicianului. Opoziția este de neconceput pentru că, în a doua jumătate a secolului nostru, a devenit evident că 1) programul reducționist, acela de a reduce știința la o mulțime de propoziții de observație „extrase din realitate" este irealizabil; 2) distincția între observație și teorie este ea însăși foarte problematică; 3) (parțial ca o consecință a primelor două puncte) distincția între demersurile intelectuale pe care le denumim „știință" și „metafizică" este departe de a fi netă. Chiar dacă există lucruri contestabile în sistemele lui Descartes, Spinoza și Leibniz, nu mai putem să le respingem doar pentru că ele conțin o cantitate substanțială de teoretizare speculativă care nu este direct testabilă prin experiență.

Rațiune, sistem și necesitate

În ciuda avertismentelor enunțate mai sus, scrierea însăși a acestei cărți presupune că se poate cîștiga mult în înțelegere grupînd laolaltă lucrările lui Descartes, Spinoza și Leibniz. Nu există o cale rapidă și ușoară de a justifica această asertiune: doar după ce vor fi examinate temele filozofice specifice — cunoașterea, natura substanței, spiritul și corpul, libertatea umană — se va putea aprecia măsura în care înțelegerea ideilor unuia din cei trei uriași filozofi ne îmbogățește înțelegerea ideilor celorlalți doi. Ar fi poate util să oferim aici, chiar dacă în mod preliminar, cîteva indicații generale despre profundele similarități structurale ce pot fi găsite în filozofiile lui Descartes, Spinoza și Leibniz.

Termenul „raționalist“ provine din latinescul *ratio* („rațiune“), în timp ce termenul „empirism“, cu care este adesea pus în contrast, vine din grecescul *empeiria* („experiență“). Am observat deja că este greșit să-i considerăm pe Descartes, Spinoza și Leibniz niște „aprioriști“ puri care au încercat să se dispenseze complet de experiența senzorială. Este adevărat, totuși, că ei au împărtășit credința că, prin utilizarea rațiunii, era posibil să se obțină o cunoaștere superioară celei derivate din simțuri. Pentru Descartes, unul din primii pași în metafizică era „îndepărtarea minții de simțuri“ (AT VII. 12; CSM II. 9; Noica 243); el credea că „lumina naturală“ sau „lumina rațiunii“ (*lumen naturale, lux rationis*) cu care sîntem dotați de la naștere ne-ar permite să „penetrăm secretele celei mai ezoterice științe“ (AT X. 495–496; CSM II. 400).[8] Iar pentru Spinoza, cogniția bazată pe „experiența întîmplătoare“ (*experientia vaga*) se afla la nivelul cel mai de jos al cunoașterii, căci ea nu ar fi decît un tip „mutilat și confuz“ de cunoaștere care nu poate oferi o reprezentare

adecvată a realității. El considera că doar rațiunea poate percepe lucrurile „în adevăr, așa cum sînt ele în ele însele“ (G II. 122; C 477 și G II. 125; C 480). Și Leibniz îmbrățișează ideea de „lumină naturală“ înnăscută a rațiunii care, susține el, ne dă posibilitatea de a cunoaște adevărurile necesare: „simțurile ne pot ajuta, într-o măsură limitată, să cunoaștem ceea ce este, dar nu ne pot ajuta să cunoaștem ceea ce trebuie să fie sau ceea ce nu poate fi altfel“. Trebuie să mergem dincolo de simțuri pentru a obține cunoașterea „adevărurilor universale și necesare ale științelor“ (GP VI. 504–505; L 550–551).

Prioritatea pe care Descartes, Spinoza și Leibniz o acordă verdictelor rațiunii în fața celor ale simțurilor este legată de rolul lor în ceea ce cîteodată este numit „revoluția științifică a secolului al XVII-lea“. Expresia este pe undeva înșelătoare, întrucît conceptele moderne de „știință“ și de „investigație științifică“ erau încă departe de a fi explicitate în secolul al XVII-lea. Este adevărat însă că secolul a fost martorul apariției și al consolidării unei viziuni asupra lumii cu totul nouă, cunoscută de cei care o susțineau și de criticii ei ca „noua filozofie“ sau „filozofia modernă“. Una din platformele centrale ale acestei filozofii moderne era respingerea fermă a metodelor scolastico-medievale care se bazau pe descrieri și explicații calitative și afirmarea cu insistență a faptului că o înțelegere adecvată a universului trebuie să fie formulată în termeni cantitativi. Noul credo este rezumat în faimoasa declarație a lui Galilei din 1623 că „marea carte a universului nu poate fi înțeleasă pînă ce nu vom învăța limbajul în care este scrisă — limbajul matematicii“.[9] Lumea în concepția fizicii scolastice era, în mare parte, lumea „bunului-simț“ așa cum era ea descrisă de cele cinci simțuri; explicațiile fenomenelor naturii erau făcute în termeni de „calități reale“ (precum greutatea, ușurătatea,

umezeala, uscăciunea), care erau considerate „imanente“ obiectelor. O nemulțumire care era exprimată frecvent de gînditorii progresiști ai secolului al XVII-lea era aceea că înțelegerea noastră nu avansează cu nici un pas atunci cînd ni se spune că un obiect cade datorită „calității reale“ a greutății sau strălucește datorită „calității reale“ a albiciunii; începînd cu Galilei, întîlnim tot mai multe cereri pentru ca asemenea abordări calitative să lase locul fizicii matematice.[10]

Un model matematic — geometric, de fapt — a inspirat concepția carteziană asupra fizicii. În *Principii de filozofie* (1644), Descartes afirma cu tărie că nu admitea existența „nici unei materii în obiectele fizice în afară de ceea ce geometrii numesc cantitate și iau ca obiect al demonstrațiilor lor, și căruia i se poate aplica orice tip de diviziune, de formă și de mișcare“ (AT VIII. 78; CSM I. 247). Reluînd această idee, Spinoza considera întinderea geometrică (în trei dimensiuni) atributul definitoriu al materiei; în *Etica* sa (cca 1665), el susținea că toată diversitatea calitativă a lumii pe care o percepem prin simțuri poate fi înțeleasă în termeni de mișcare și repaus ale acestei materii întinse (G II. 97–102; C 458–462). În sfîrșit, într-o scrisoare a lui Leibniz din 1702, descoperim o adeziune clară la teza centrală a „noii“ filozofii — o insistență pe necesitatea de a depăși calitățile obscure și imperfect înțelese pe care le percep simțurile: „calitățile *sensibile* sînt, de fapt, calități *oculte*, și trebuie să existe altele *mai manifeste* care să le facă mai inteligibile“ (L 541). De fapt, Leibniz nu credea că materia ar putea fi descrisă satisfăcător numai cu ajutorul atributului întinderii; mai mult, așa cum va apărea mai tîrziu, el susținea chiar că anumite aspecte ale filozofiei scolastice ar putea fi utile în continuare (vezi mai jos, pp. 143 și urm.). Cu toate acestea, el era convins că, „pentru a discerne calitățile sensibile, trebuie să

facem apel la ideile matematice, iar printre aceste idei se vor găsi întotdeauna mărimea și multitudinea părților" (L 548).

Pe lîngă faptul că au fost inspirați de puterea explicativă a matematicii în domeniul fenomenelor fizice, cei trei mari raționaliști vedeau în matematică și un simbol al unității și al interdependenței întregii cunoașteri. Această idee, de sorginte platoniciană, nu și-a găsit loc în tradiția scolastico-aristoteliciană care încă domina universitățile secolului al XVII-lea, și care era înclinată să conceapă cunoașterea umană ca un set de discipline separate, fiecare cu propriile sale metode și nivel de precizie.[11] Descartes, probabil cel mai influent promotor al noii filozofii, a susținut idealul unificării sistematice de-a lungul întregii sale vieți. Într-unul din primele sale carnete, el nota că, „dacă am putea percepe modul în care sînt legate între ele științele, am descoperi că spiritul le-ar putea cuprinde la fel de ușor precum reține șirul numerelor" (AT X. 215; CSM I. 3); iar într-un dialog neterminat găsit după moarte printre hîrtiile sale întîlnim declarația răsunătoare că „toate rezultatele cunoașterii care pot fi obținute prin intermediul minții umane sînt reunite printr-o minunată legătură, și pot fi derivate unul din altul prin inferențe necesare" (AT X. 497; CSM II. 400). În *Discurs asupra metodei*, atunci cînd descrie demersul său intelectual, Descartes arată în mod expres că „lungul șir al raționamentelor geometrilor" i-a inspirat acest ideal al unui sistem interconectat al cunoașterii (AT VI. 19; CSM I. 120; Boboc 122). Același ideal apare cu claritate la Spinoza, a cărui operă centrală, *Etica*, urmează în mod deliberat un model geometric, încercînd să ofere o descriere completă a naturii substanței, a relației dintre spirit și trup, și o formulă pentru o viață împlinită, totul în interiorul unui sistem unitar, strîns împletit. Cît despre

Leibniz, deși comentatorii se îndoiesc că filozofia sa a fost concepută pentru a forma o structură unificată, este limpede că el și-a prezentat-o adesea ca avînd la bază un număr mic de principii fundamentale totalizatoare.[12] Leibniz a visat mereu la *characteristica universalis* — la acel alfabet universal cu ale cărui simboluri ar fi putut fi reprezentată întreaga cunoaștere umană; iar într-o scriere anterioară intitulată *Despre sinteza și analiza universală* (cca 1683), el vorbea de o metodă de a „obține elementele adevărului etern și de a avansa în cunoașterea tuturor lucrurilor... într-un mod la fel de demonstrativ precum geometria“ (GP VII. 296; P 15).

Strîns legată de această supunere față de modelul matematic al cunoașterii, și de idealul cunoașterii ca sistem unificat, este doctrina raționalistă numită adesea „necesitarism“. Această doctrină presupune că, pentru orice propoziție adevărată P, poate fi arătat în principiu că P *trebuie* să fie astfel. Se elimină, astfel, ideea că un anumit lucru „ar putea fi altfel“, că ar putea să fie adevărat doar „din întîmplare“.[13] Spinoza pare a fi promotorul cel mai de seamă al acestei concepții: „dacă oamenii ar înțelege cu claritate întregul naturii, ei ar descoperi că totul este la fel de necesar precum sînt lucrurile matematicii“ (G I. 266; C 332). Ideea curentă de „contingență“ — credința că există adevăruri care doar întîmplător sînt adevăruri — este, pentru Spinoza, o iluzie care provine din faptul că viziunea noastră asupra realității este adesea inadecvată și incompletă. Astfel, relația dintre cauză și efect, de exemplu, nu poate fi o chestiune de întîmplare: relațiile cauzale nu pot fi, va sugera mai tîrziu Hume, simple regularități contingente sau „conjuncturi constante“.[14] Căci, dacă percepțiile noastre ar fi adecvate, ar trebui să fim în stare să deducem efectul din cauză cu același tip de necesitate cu care putem deduce, să zicem, că anumite proprietăți ale unui triunghi dat trebuie să fie adevărate.[15]

În scrierile lui Descartes nu întîlnim decît rar precizări explicite ale distincției dintre aserțiunile „necesare“ și cele „contingente“; dar nu este nici o îndoială că Descartes a formulat un ideal al explicației științifice în care rațiunile fenomenelor sînt „deduse din idei comune indubitabile“; caracterul lor necesar și evidența care rezultă de aici ar acorda unor asemenea explicații un statut similar cu cel al „demonstrațiilor matematice“ (AT VIII. 79; CSM I. 247). În fizica lui Descartes nu există „fapte brute“. Și în sistemul lui Leibniz există o puternică negare a posibilității „faptelor brute“ în forma celebrului „principiu al rațiunii suficiente“, care afirmă că „nimic nu se întîmplă fără o rațiune suficientă pentru care trebuie să fie așa și nu altfel“ (GP VII. 363; P 211). În altă parte, Leibniz observă că, în principiu, este posibil ca orice propoziție adevărată să fie redusă prin analiză la un „adevăr primar“ — unul a cărui negare ar fi autocontradictorie (CO 518; P 87–88).

Este important să *nu* interpretăm această componentă necesitaristă a gîndirii raționaliste în sensul unei concepții foarte neverosimile după care nu ar trebui să luăm în considerație legile logicii și ale matematicii pentru a dezvălui un întreg sistem de cunoaștere a universului. Cei trei mari raționaliști au crezut, cu siguranță, într-un univers ordonat rațional în care fiecare eveniment își are locul său necesar; dar ei nu erau atît de naivi încît să presupună că ființele umane ar putea, într-un mod automat sau imediat, să discearnă toate conexiunile necesare implicate în fiecare caz. Descartes a afirmat răspicat că, pentru multe fenomene, trebuie să ne mulțumim cu simple explicații probabile, pentru că pur și simplu nu avem suficiente informații ca să determinăm care dintre răspunsurile posibile este cel corect (*Principii* III. 46). Și Spinoza acceptă că există elemente ale sistemului său care sînt lipsite de

o certitudine absolută (cf. *Etica* II, prop. 17, nota). Leibniz atrage atenția că, deși există un set de rațiuni suficiente pentru fiecare adevăr, procesul de analiză care ar dezvălui fiecare pas al șirului de raționamente ar putea fi mult prea lung și complex pentru a fi cuprins de intelectul uman (CO 17; P 97). Aceste chestiuni vor fi examinate mai detaliat în Capitolul II.

Pe scurt, deși perspectiva necesitaristă asupra adevărului implică un angajament față de idealul unui sistem cuprinzător, rațional inteligibil, în care nimic nu rămîne — în principiu — inexplicabil, asta nu presupune, în primul rînd, un optimism excesiv referitor la puterile rațiunii umane. Și nici, în al doilea rînd, subscrierea la vreo naivă concepție apriorică despre știință. Cu privire la primul punct, merită să observăm că printre gînditorii care au fost atrași de idealul necesitarist se află și cîțiva care au avut o atitudine profund sceptică față de abilitatea noastră de a descoperi legăturile necesare ale realității; vom găsi în această categorie filozofi care nu sînt clasificați de obicei ca aparținînd în vreun fel tradiției raționaliste:

Nu mă îndoiesc că, dacă am putea descoperi Forma, Dimensiunea, Textura și Mișcarea celor mai mici Componente ale oricăror două Corpuri, ar trebui să cunoaștem fără să mai cercetăm cîteva dintre Operațiunile unuia asupra celuilalt, așa cum cunoaștem Proprietățile unui Pătrat sau ale unui Triunghi... Dizolvarea argintului în *aqua fortis* și a aurului în *aqua regia* și nu *vice versa* nu va mai fi atunci mai greu de cunoscut decît îi este unui Smith să înțeleagă de ce învîrtirea unei anumite Chei și nu a alteia va deschide o anumită Broască[16].

John Locke, din al cărui *Eseu asupra intelectului omenesc* (1689) am luat citatul de mai sus, se îndoia că oamenii vor putea descoperi vreodată structurile ascunse care ne-ar conferi „o anumită cunoaștere a adevărurilor universale privitoare la corpurile naturale“.[17] În acest

pasaj totuși, el afirmă explicit credința sa că asemenea structuri subiacente există și că, dacă am putea să ajungem la ele, am descoperi legăturile necesare care se realizează, de fapt, în natură. Cît despre al doilea punct (că necesitarismul nu presupune apriorism), merită să accentuăm că, în zilele noastre chiar, există oameni de știință și filozofi care au adoptat o puternică perspectivă necesitaristă despre adevărul științific fără să facă în vreun fel concesii apriorismului. „Omul de știință“, ni se spune într-o lucrare recentă foarte influentă, „încearcă, printr-o investigare a structurilor de bază, să dezvăluie natura și deci esența (în înțeles filozofic) a tipurilor naturale.“[18] Afirmația conduce la acreditarea ideii că raporturile pe care omul de știință le descoperă — de exemplu, raportul între căldură și mișcarea moleculară — sînt raporturi *necesare*, dar, cu siguranță, nu îl obligă pe autorul ei la o metodologie apriorică a științei. Dimpotrivă, descoperim o insistență susținută asupra faptului că astfel de adevăruri necesare trebuie să fie dovedite a posteriori, prin investigația empirică.[19] În această privință, este interesant a-l vedea pe Leibniz sugerînd că o experimentare grijulie poate fi adesea, alături de raționamentele abstracte, de mare valoare în descoperirea esențelor reale ale lucrurilor și a cauzelor primordiale ale fenomenelor (GP VII. 265–269; L 173–176).

În aceste circumstanțe, un studiu profitabil al raționaliștilor impune o lipsă de prejudecăți și disponibilitatea de a abandona cîteva din schematizările de pe urma cărora „raționalismul“ a suferit în vremea noastră. Multe distorsiuni apar din tendința de a vedea raționalismul ca un fel de țesătură dintr-o bucată, astfel încît orice filozof a cărui gîndire conține elemente raționaliste apare ca dedîndu-se la cele mai sălbatice excese de metafizică speculativă.[20] Ceea ce ar trebui, de acum, să devină evident

este că „raționalismul“ nu reprezintă o doctrină filozofică monolitică, ci mai curînd o *înmănunchere* de viziuni și idei care se suprapun.[21] Pe scurt, un element de gîndire raționalistă este o anumită precauție în fața a ceea ce oferă simțurile și o credință că utilizarea corectă a rațiunii ne va permite să progresăm dincolo de viziunea naivă, de bun-simț, asupra lumii. Un alt element este viziunea despre univers ca un sistem ordonat, fiecare aspect al lui fiind în principiu accesibil intelectului uman. O altă trăsătură este tendința lui de a se lăsa impresionat de matematică, atît datorită clarității și certitudinii sale intrinsece, cît și pentru faptul că ea este văzută ca un model al unui sistem unificat și bine fundamentat de cunoaștere. Iar un ultim element (din multe altele care, fără îndoială, ar putea fi decelate) este credința în raporturile necesare din natură și, mai general, concepția că adevărul științific și filozofic trebuie să trimită implicit la ceea ce, într-un anumit sens, nu poate fi altfel. Nici una din aceste convingeri nu este în mod evident demodată sau absurdă; dimpotrivă, ele încă dețin un loc important în gîndirea științifică și filozofică de azi. Din acest motiv, interesul pentru un studiu al raționaliștilor din secolul al XVII-lea nu este doar istoric; tradiția pe care Descartes, Spinoza și Leibniz au inaugurat-o este departe de a fi moartă, și multe din problemele cu care ei s-au confruntat au rămas încă de actualitate.

René Descartes

René Descartes s-a născut la 31 martie 1596 într-un mic oraș aflat între Tours și Poitiers care acum îi poartă numele.[22] Era un copil bolnăvicios: mama sa a murit curînd după naștere, el fiind crescut de bunica din partea mamei.

A învățat la noul colegiu al iezuiților din La Flèche (Anjou) unde, așa cum descrie biograful său Adrien Baillet, se bucura de privilegiul de a se scula „după plac“ dimineața, datorită constituției sale fragile. Sănătatea precară a micului René a contribuit fără îndoială la interesul său neîntrerupt pentru medicină ca mijloc de îmbunătățire a calității vieții umane. „Păstrarea sănătății“, scria el în 1637, „este, fără îndoială, cel mai de seamă bun și temeiul tuturor celorlalte bunuri ale acestei vieți... și sînt sigur că am putea fi scutiți de nenumărate boli, atît ale trupului cît și ale spiritului, și probabil chiar de infirmitățile bătrîneții, dacă am cunoaște îndeajuns cauzele lor“ (AT VI. 62; CSM I. 143; Boboc 147. Cf. AT V. 179; CB 51).

Acest entuziasm caracteristic pentru tipul de cunoaștere care ar putea oferi beneficii practice pentru umanitate este relevant pentru atitudinea lui Descartes față de educația pe care a primit-o la colegiul iezuiților. Deși a avut un respect considerabil pentru cîțiva dintre profesorii săi[23], el și-a format o părere distinctă, profund sceptică, despre valoarea multora dintre subiectele predate. Secțiunea autobiografică din *Discurs asupra metodei* sugerează că a fost iritat de accentul excesiv pus pe materiile clasice („cineva care se interesează prea mult de practicile trecute rămîne, de obicei, ignorant în chestiunile prezentului“: AT VI. 6; CSM I. 114, Boboc 116). În ceea ce privește „filozofia“ (în secolul al XVII-lea, termenul se referea în principal la studiul lumii naturale), Descartes a descoperit curînd că fiecare chestiune de substanță era aprig disputată și că mult din ceea ce se învăța în colegiu se reducea, cu aproximație, la o mulțime de exerciții pentru dezvoltarea capacităților de dezbatere. Mai tîrziu, el a ajuns să formuleze obiectivul dezvoltării unei „filozofii practice“ care ar lua locul „filozofiei speculative ce se preda în școli“:

Prin intermediul acestei filozofii practice am putea cunoaște puterea și acțiunea focului, a apei, a aerului, a stelelor, a cerurilor și a tuturor celorlalte corpuri care ne înconjoară, la fel de precis precum cunoaștem meșteșugurile artizanilor noștri; și am putea utiliza această cunoaștere așa cum artizanii utilizează cunoașterea lor — pentru toate scopurile pentru care este adecvată, lucru care ne va face stăpîni ai naturii (AT VI. 62; CSM I. 142; Boboc 146).

Descartes a părăsit La Flèche cel mai probabil în 1614 și s-a mutat la Poitiers unde s-a dedicat studiilor pentru un doctorat în drept, titlu pe care l-a obținut în decembrie 1616.[24] Nu mult după aceea, la douăzeci și doi de ani, a părăsit Franța și s-a îndreptat spre Olanda — țara care, în cele din urmă, a devenit patria sa — începînd astfel o lungă serie de călătorii. Nu a plecat ca să „își caute norocul", căci a beneficiat de-a lungul întregii sale vieți de fonduri private care îl lipseau de astfel de griji. Mai curînd (și dacă *Discursul* îi redă cu acuratețe intențiile), era un gest prin care Descartes respingea în mod deliberat lumea convențională a învățămîntului universitar, pentru a căuta acea cunoaștere ce nu putea fi găsită decît în „marea carte a lumii" (AT VI. 9; CSM I. 115; Boboc 117). Cu ocazia acestei prime vizite în Olanda, el l-a întîlnit pe filozoful și matematicianul Isaac Beeckman, căruia i-a dedicat prima sa lucrare, *Compendium Musicae* (scrisă în 1618). În anul următor, Descartes a călătorit în Germania cu armatele lui Maximilian de Bavaria, iar în noiembrie 1619 (cînd avea douăzeci și trei de ani) a avut acea remarcabilă experiență care urma să-i schimbe cursul vieții. Descartes povestește cum stătea „toată ziua închis în camera încălzită de o sobă (*poêle*)", loc în care putea să-și ia răgazul „de a se dedica propriilor sale gînduri" (AT VI. 11; CSM I. 116; Boboc 118). O zi de intense meditații solitare și o noapte de vise aprinse și tulburătoare l-au convins de misiunea sa de a întemeia un nou sistem filozofic.[25]

La începutul anilor 1620, Descartes a continuat să călătorească de-a lungul Europei, dar în 1625 s-a întors în Franța și a trăit la Paris trei ani. În timpul acestei perioade, el a compus prima sa lucrare importantă, *Regulae ad directionem ingenii* (*Reguli de îndrumare a minții*). Deși neterminată și nepublicată în timpul vieții lui Descartes, această scriere conține o expunere importantă a concepțiilor sale timpurii despre cunoaștere și metoda filozofică; ea a fost inspirată de modelul raționării matematice, ca bază pentru dezvoltarea unui întreg sistem științific (vezi Capitolul II, pp. 56–58). Matematica pură constituia o preocupare majoră a tînărului Descartes, și probabil că mare parte din *Geometria* sa era deja scrisă atunci.[26] Publicată în cele din urmă în 1637 ca unul din cele trei „eseuri demonstrative" ale noii sale metode, *Geometria* conținea proceduri pentru un tratament algebric al problemelor geometrice, punînd prin aceasta bazele a ceea ce este cunoscut acum sub numele de geometrie analitică. Celelalte două eseuri demonstrative (la care Descartes a început să lucreze la sfîrșitul anilor 1620) se numeau *Optica (La Dioptrique)* și *Meteorologia (Les Météores)*. Ambele lucrări foloseau tehnici geometrice pentru a găsi soluții la probleme ale lumii reale; ele intenționau, de asemenea, să arate cum o varietate de fenomene aparent diverse puteau fi explicate prin apelul la cîteva principii de mare simplitate și generalitate.[27]

În 1629, Descartes s-a decis să se stabilească în Olanda. Avea o oroare profundă față de controversele publice („evită publicitatea" era moto-ul său[28]) și, în anii care au urmat, a descoperit că viața la țară în Olanda se potrivea dorinței sale de liniște și solitudine. Nu se știe prea mult despre viața privată a lui Descartes din timpul sejurului în Olanda. Corespondența sa voluminoasă arată că,

în ciuda dezgustului său pentru arena publică, și-a format rapid un cerc larg de corespondenți, dar pare să fi avut puțini prieteni apropiați. Niciodată nu s-a „stabilit“ într-un anumit loc (schimbîndu-și rezidența de peste douăsprezece ori în tot atîția ani) și nici nu s-a căsătorit vreodată — deși a întreținut o legătură cu servitoarea sa Hélène, cu care a avut o fată, Francine, ce a sfîrșit tragic la numai cinci ani.[29]

În 1632 (anul nașterii lui Spinoza), Descartes era pe punctul de a încheia tratatul său *Le Monde (Lumea* sau *Universul)*, care avea ambiția de a oferi o descriere completă a întregii fizici, aplicînd aceleași principii generale la explicarea atît a fenomenelor terestre, cît și a celor celeste (o secțiune finală, cunoscută acum sub numele de *Traité de l'homme*, se ocupă de funcționarea corpului uman). În același an apărea la Florența lucrarea lui Galilei, *Dialog despre principalele două sisteme ale universului*, o scriere care, precum cea a lui Descartes, impunea o concepție unitară asupra cosmosului, respingînd teza aristoteliciană tradițională conform căreia lumile celestă și terestră au naturi complet diferite. În același timp, ea apăra cu vigoare concepția copernicană (la care și Descartes subscrisese în *Le Monde*) că pămîntul face o rotație zilnică în jurul axei sale și o revoluție anuală în jurul unui soare central.[30] Atunci cînd, în iunie 1633, scrierea lui Galilei a fost condamnată oficial de către Inchiziție, Descartes a decis imediat să oprească publicarea cărții sale *Le Monde*. „Deși argumentele mele se bazau pe dovezi evidente și foarte sigure, îi scria el mai tîrziu principalului său corespondent, Fratele Marin Mersenne, pentru nimic în lume n-aș vrea să tulbur cu ele autoritatea Bisericii. Vreau să trăiesc în pace...“ (AT I. 285; K 25).

Patru ani mai tîrziu, Descartes a îndrăznit, totuși, să publice o parte din lucrarea sa, constînd din trei eseuri

demonstrative (*Optica, Meteorologia* și *Geometria*) și un întins eseu introductiv intitulat *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences (Discurs asupra metodei de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe)*. Volumul a apărut anonim la Leiden, pe 8 iunie 1637. *Discursul* este o lucrare informală și cuprinzătoare, destinată unui cititor amator. Cuprinde reflecțiile lui Descartes asupra educației sale, un „cod moral provizoriu" relativ conservator pentru conduita în viață, și o expunere clară și condensată a concepțiilor lui metafizice, printre care și faimosul *dictum „je pense donc je suis"* — „gîndesc, deci exist". În ultima parte a lucrării, Descartes face aluzie la fragmente din lucrările sale retrase de la tipar, *Le Monde* și *Traité de l'homme*, și dezvăluie o parte din ideile sale științifice — dintre care poate cea mai notabilă era schița pentru o știință pur mecanică a fiziologiei. El compară corpul uman cu un „automat" și argumentează că, dacă am cunoaște suficient structura părților sale active, am putea explica chiar și cele mai complexe răspunsuri comportamentale în termeni pur mecanici. Excepția o reprezintă gîndirea și manifestarea sa externă, limbajul: numai acestea nu pot fi explicate într-o perspectivă mecanică — o teză care îl conduce pe Descartes la a susține că există o separație fundamentală între ființele umane și „fiare":

Nu există oameni atît de tonți sau de stupizi — nici măcar nebunii — care să nu fie capabili să lege cuvintele pentru a alcătui din ele un discurs prin care să-și comunice gîndurile, în timp ce nici un animal, oricît ar fi de evoluat, nu este în stare să facă ceva asemănător. Și nu pentru că ar fi lipsit de organele corespunzătoare, căci vedem că papagalii și coțofenele pot rosti cuvinte la fel ca și noi, fără să poată totuși vorbi asemeni nouă (arătînd că gîndesc ceea ce spun). În contrast, chiar oamenii născuți surzi și muți, adică cei lipsiți de organele vorbirii în aceeași măsură, sau poate

chiar mai mult decît animalele, obișnuiesc să-și inventeze semne prin care să se facă înțeleși... Acest fapt nu dovedește numai că animalele au mai puțină rațiune decît oamenii, ci că ele nu o au deloc... (AT VI. 57; CSM I. 140; Boboc 144).

Scriind *Discursul* în franceză, Descartes spera să depășească audiența restrînsă a lumii academice. În 1641 însă el publică, de data asta în latină, o prezentare mult mai minuțioasă și mai elaborată a fundamentelor metafizice ale filozofiei sale, intitulată *Meditationes de Prima Philosophia (Meditații despre filozofia primă)*. Deși scrisă pentru un public mai erudit, lucrarea nu este, în mod evident, un tratat academic. Dimpotrivă, așa cum sugerează titlul, ea nu este decît o colecție de exerciții de gîndire; și Descartes chiar insista că, pentru a beneficia cît mai mult de pe urma ei, fiecare cititor trebuie să fie pregătit să „mediteze dimpreună cu autorul" (AT VII. 9; CSM II. 8; Noica 242), pe calea de la opinii preconcepute, trecînd prin îndoială și conștientizare — mai întîi a propriei existențe, apoi a lui Dumnezeu —, la cunoașterea naturii și a existenței lumii fizice, la cunoașterea relației sale cu spiritul. Deși, prin comparație, *Meditații...* este o scriere scurtă, dimensiunea volumului apărut în 1641 s-a mărit considerabil prin adăugarea a șase seturi de „Obiecții" formulate de diferiți erudiți, filozofi și teologi, împreună cu replicile lui Descartes. Acest aranjament remarcabil a fost în mare măsură pus la cale, la Paris, de Mersenne, care avea un cerc imens de corespondenți învățați, în care a circulat manuscrisul lui Descartes cu mult înainte de a fi publicat. Printre cei care formulau obiecții se aflau Thomas Hobbes (care se exilase la Paris în 1640 din motive politice), strălucitul teolog Antoine Arnauld (care încă nu împlinise atunci 30 de ani), și faimosul filozof neoepicurean Pierre Gassendi. A doua ediție, care a apărut

în anul următor (1642), includea un al șaptelea set — lung și deosebit de ostil — cu obiecții formulate de iezuitul Pierre Bourdin.[31]

La mijlocul anilor 1640, Descartes devenise o figură de talie internațională. În ciuda dorinței sale de a evita altercațiile academice sau teologice, el descoperea că *Meditațiile* — în special argumentele în favoarea îndoielii cu care se deschidea lucrarea — ofereau un arsenal „invidiei și ostilității" oponenților săi, lucrul de care se temea cel mai mult (cf. AT VII. 574; CSM II. 387). Cel mai ireductibil inamic al său era Gisbertus Voetius, profesor de teologie la Utrecht, al cărui atac ranchiunos l-a forțat pe Descartes să publice în 1643 o scrisoare deschisă de autoapărare (*Epistola ad Voetium:* AT VIII B). În ciuda unor astfel de probleme, Descartes spera ca sistemul său filozofic să fie acceptat și predat în universități, iar în anul următor el și-a văzut publicată, tot în latină, lucrarea cea mai importantă, *Principia Philosophiae (Principii de filozofie)*. Conceput ca un text academic, acest imens volum cuprinde o introducere detaliată la metafizica lui Descartes (în partea I), o descriere completă a principiilor fizicii sale (partea a II-a), teoria sa despre structura universului și a sistemului solar (partea a III-a), și explicațiile sale despre originea pămîntului și a imensei varietăți de fenomene terestre precum mareele, cutremurele și magnetismul (partea a IV-a). Mai erau planificate încă două părți ce s-ar fi ocupat — una de plante și de animale, a doua de om, dar acestea nu au fost niciodată încheiate; o scurtă secțiune la sfîrșitul părții a IV-a oferă, totuși, un rezumat al cîtorva concepții ale lui Descartes despre fiziologie și psihologie.

Exista însă ceva care începuse să-l preocupe din ce în ce mai mult pe Descartes în a doua jumătate a anilor 1640: natura omului — această creatură care, în propria sa

descriere, era un curios amestec de două substanțe incompatibile, un spirit întrupat și un corp pur mecanic. Cîteva din reflecțiile sale pe această temă pot fi găsite în scrisorile filozofice (din care s-a păstrat o mare parte) și, în special, în acelea scrise prințesei Elisabeta a Boemiei, cu care Descartes a purtat o lungă și fructuoasă corespondență. În sfîrșit, în 1649, Descartes dă la iveală, în franceză, un studiu întins al aspectelor vieții umane, relevante pentru ceea ce el numise „uniunea substanțială" între corp și spirit; intitulată *Les passions de l'âme (Pasiunile sufletului)*, aceasta urma să fie ultima lucrare publicată în timpul vieții lui.

Cu puțin timp înainte, Descartes trimisese o ciornă a *Pasiunilor* reginei Cristina a Suediei, care îi citise *Principiile* și declarase că este interesată de filozofia lui. În 1649 el a acceptat, după multe ezitări, o invitație din partea ei de a vizita curtea regală de la Stockholm. Descartes sosește în Suedia în septembrie, dar, așa cum se temuse, regina „avea o infinitate de preocupări", altele decît filozofia (AT V. 327; K 247), și, de-a lungul ultimelor patru luni ale anului 1649, Descartes a fost folosit într-o serie de sarcini dezagreabile ca, de exemplu, scrierea de versuri pentru baletul ce urma a fi dat cu ocazia aniversării reginei. În ianuarie 1650, regina era gata să-și înceapă cursul de inițiere în filozofie și i-a ordonat lui Descartes să vină la ea la ora cinci dimineața. Ani de-a rîndul, Descartes a avut o grijă deosebită de sănătatea sa; acum însă, efortul de a renunța la obiceiul de o viață de a se scula tîrziu s-a dovedit prea mare, el îmbolnăvindu-se fatalmente de pneumonie. Gîndurile sale pe patul de moarte s-au oprit, mai mult ca sigur, la nebunia sa de a-și căuta „preaiubita singurătate". „Fără singurătatea mea", scria doar cu cîteva luni mai devreme, „aș avansa cu mare dificultate în căutarea ce a constituit bunul de căpătîi al acestei vieți,

căutarea adevărului" (AT V. 430; ALQ III. III). Fără să fi găsit ceea ce căuta, Descartes a murit la 11 februarie 1650, cu ceva mai mult de o lună înainte de a fi împlinit cincizeci și patru de ani. 

Benedictus Spinoza

Spinoza s-a născut la Amsterdam, la 24 noiembrie 1632, doar cu un an înainte ca Descartes, pe atunci încă relativ necunoscut, să-și aleagă acest oraș ca reședință pentru o scurtă perioadă de timp.[32] Cînd Descartes a murit, Spinoza abia împlinise șaptesprezece ani, și încă nu-i citise nici una din scrieri. Dacă Descartes ar fi supraviețuit vizitei sale în Suedia și s-ar fi întors în Olanda, așa cum spera s-o facă, este aproape sigur că Spinoza ar fi încercat, în anii următori, să îl întîlnească, pentru că avea să devină un pasionat al sistemului cartezian. Deși Descartes și Spinoza proveneau din medii foarte diferite — unul crescut într-o veche și bine situată familie de catolici, celălalt născut în contextul nesigur și tensionat social al unei colonii de refugiați evrei — în viețile celor doi filozofi apar cîteva paralele interesante. Amîndoi îndrăgiseră izolarea satelor olandeze, amîndoi evitau publicitatea (deviza lui Spinoza, chiar mai prudentă decît cea a lui Descartes, era formată dintr-un singur cuvînt: *caute*, „precauție"); amîndoi s-au străduit, fără succes, să scape de calomniile contemporanilor lor mai puțin talentați; amîndoi au rămas necăsătoriți; și amîndoi au avut viețile scurtate de boală.

Tatăl lui Spinoza era un membru important al comunității evreiești din Amsterdam, și tînărul Baruch (numele mic al lui Spinoza, sub care a fost cunoscut pînă la douăzeci și unu de ani) a primit o educație dominată de studiile

tradiționale ale Torei și Talmudului. Circumstanțele l-au făcut poliglot: a învățat ebraica la școală, vorbea portugheza în familie, știa spaniola, limba multor evrei emigrați în Amsterdam, și, bineînțeles, a căpătat fluență în olandeză. Latina a venit mai tîrziu, și abia după ce a împlinit douăzeci de ani Spinoza a început să studieze serios filozofia scolastică. Profesorul său era un *gentile*, un ne-evreu, Francis van den Enden, un intelectual faimos care era tot atît de versat în scolastică pe cît era de atent cercetător al „noii" filozofii carteziene. Cu acest profesor, ochii lui Spinoza s-au deschis repede pe o întreagă lume intelectuală anatemizată de mentorii săi rabinici, înstrăinîndu-se astfel tot mai mult de ceea ce el considera a fi dogmatismul rigid al învățăturii evreiești tradiționale.[33] La douăzeci și doi de ani, după o dispută juridică cu sora sa vitregă în jurul unei moșteniri a tatălui său, Spinoza și-a schimbat numele în Benedictus (versiunea creștinizată, sau cel puțin latinizată, a numelui său evreiesc). Prăpastia intelectuală dintre concepțiile sale și cele ale învățătorilor evrei s-a mărit tot mai mult, și doi ani mai tîrziu (în 1656) Spinoza era în mod oficial acuzat de erezie, blestemat solemn și alungat din sinagogă.

În anii care au urmat excomunicării, Spinoza și-a dezvoltat abilitatea de a șlefui lentile, talentul său în acest domeniu furnizîndu-i principala sursă de venit. Interesele sale filozofice au crescut și, pînă în 1660, cînd s-a mutat în satul Rijnsburg de lîngă Leiden, reușise să își formeze un mic cerc de prieteni și de corespondenți cu care își discuta în mod regulat ideile etice, metafizice și științifice. Printre aceștia se afla și Simon de Vries, un bogat negustor din Amsterdam, cam de aceeași vîrstă cu Spinoza, față de care avea cea mai mare considerație, și care a încercat de mai multe ori (fără succes) să-l convingă să accepte sprijinul său financiar, și un alt cetățean

al Amsterdamului, Lodewijk Meyer, un cartezian entuziast, interesat de medicină, literatură și teatru.[34] În timpul acestei prime perioade, Spinoza a pus pe hîrtie o schiță a concepțiilor sale despre natura lui Dumnezeu și mijloacele de a atinge împlinirea umană; este vorba de așa-numitul *Scurt tratat despre Dumnezeu, om și fericirea sa.* Lucrarea a fost probabil scrisă în latină, dar a supraviețuit sub forma a două versiuni manuscrise ale unei traduceri în olandeză a originalului; nu a fost publicată înainte de secolul al XIX-lea.[35]

Printre primii care au venit la Rijnsburg să-l vadă pe Spinoza era și un oaspete din Londra, Henry Oldenburg, membru al importantului grup de oameni de știință care urma să fie recunoscut (prin cartă publică) ca Royal Society.[36] „Cînd te-am vizitat în refugiul tău de la Rijnsburg", scria Oldenburg în august 1661, „mi-a fost foarte greu să mai plec de acolo... Vorbeam despre Dumnezeu, despre gîndirea și întinderea infinită, despre ce deosebește și ce apropie aceste atribute, despre modul în care sufletul omenesc este unit cu corpul, și despre principiile filozofiei carteziene și baconiene..." (G IV. 6; C 163). Spre sfîrșitul acelui an, Oldenburg i-a trimis lui Spinoza un exemplar din *Eseuri fiziologice*, noul volum al celebrului chimist englez Robert Boyle (1627–1692). Deși Spinoza nu era un mare experimentator, a acordat, totuși, o atenție deosebită experimentelor lui Boyle, formulînd comentarii detaliate și critici asupra unui anumit număr de puncte. În ciuda acestor obiecții, Spinoza era, ca și Boyle, angajat într-un program (în cea mai mare parte) cartezian ce urmărea proscrierea calităților oculte și a „formelor substanțiale" din fizică, în favoarea unor explicații care, în cuvintele lui Spinoza, făceau apel doar la „mișcare, la formă și la celelalte proprietăți mecanice" (G IV. 25; C 178).[37]

Începutul anilor 1660 a reprezentat pentru Spinoza o perioadă de activitate intensă și fertilă, timp în care a lucrat la cîteva mari proiecte. Primul a fost *Tratatul despre îndreptarea intelectului (Tractatus de intellectus emendatione)*, neterminat și nepublicat în timpul vieții sale — o lucrare care a fost adesea comparată cu *Regulae*, tratatul nepublicat al lui Descartes. Este mai mult o metodologie, căci aici este descris modul în care trebuie condusă mintea în căutarea adevărului (vezi Capitolul II); el include și o afirmare ambițioasă a scopurilor filozofiei. Într-un fel, tratatul este tipic pentru marile programe de progres al cunoașterii umane elaborate în secolul al XVII-lea, dar denotă, în același timp, o perspectivă tipic spinoziană prin accentul pus pe obiectivul modelării unei minți care să fie „unită cu întregul naturii“:

Acesta este obiectivul la care aspir: să acced la cunoașterea uniunii minții cu întregul Naturii... Pentru aceasta este necesar, mai întîi, să înțelegem Natura atît cît este nevoie pentru obținerea acestei cunoașteri și, în al doilea rînd, să formăm o societate astfel încît să permită cît mai multora să acceadă la această cunoaștere. În al treilea rînd, ne vom ocupa de filozofia morală... În al patrulea rînd, pentru că sănătatea nu este mai puțin importantă în tentativa de a atinge acest obiectiv, întreaga medicină trebuie să fie revizuită. Iar în al cincilea rînd, ... pentru că ea ne poate oferi mai mult timp liber și mai mult confort, mecanica nu va fi cu nici un chip disprețuită (G II. 9; C II).

Cel puțin o parte dintre aceste obiective au inspirat cea mai importantă operă a lui Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică (Ethica ordine geometrico demonstrata)*, la care, de asemenea, a început să lucreze în această perioadă. Cea mai mare parte a lucrării a fost terminată în 1665. Mai tîrziu, la începutul anilor 1670, Spinoza a revizuit manuscrisul, sperînd să-l publice, dar a fost sfătuit foarte sincer de către prieteni precum Oldenburg să nu

riște dînd la iveală ceva „ce ar putea părea, într-un fel sau altul, că răstoarnă practica virtuții religioase“ (Scrisoarea 62: G IV. 273), și a renunțat. Lucrarea va fi publicată, în cele din urmă, abia după moartea lui Spinoza; împreună cu *Tratatul despre îndreptarea intelectului* va fi inclus în *Opera Postuma* care a apărut în 1677. Singura scriere majoră pe care Spinoza a văzut-o publicată sub numele său în timpul vieții a fost interpretarea *Principiilor de filozofie* ale lui Descartes (*Principia Philosophiae Renati Descartes*), pe care a încheiat-o, se spune, în numai două săptămîni. Cartea a apărut în 1663. În prefața sa, Lodewijk Meyer lămurea că vederile lui Spinoza nu se potriveau în toate privințele cu acelea ale lui Descartes, iar o anexă, *Gînduri metafizice (Cogitationes Metaphysicae)*, conținea anumite sugestii cu totul necarteziene care anunțau cîteva din teoriile lui Spinoza expuse în *Etica*.

În 1663, anul în care a apărut studiul său cartezian, Spinoza s-a mutat de la Rijnsburg la Voorburg, lîngă Haga. Aici se împrietenește cu unul din conducătorii zilei, Jan de Witt, care deținea atunci importantul post de Mare Pensionar al Olandei. Spinoza, în parte ca urmare a acestei prietenii, a devenit din ce în ce mai interesat de teoria politică — în special de chestiuni de toleranță, de libertate a expresiei, de libertate religioasă — publicînd sub anonimat, în 1670 (la 38 de ani), *Tractatus Theologico-Politicus (Tratatul teologico-politic)*. Într-un secol marcat de violența înfruntărilor religioase, cartea este o apărare directă și remarcabil de clară a libertății individuale, fiind, într-un mod nemaiîntîlnit, lipsită de perifrazele precaute și de expresiile de deferență față de autoritatea stabilită care erau atît de frecvente în scrierile din epocă.[38] „Biblia“, susținea fără înconjur Spinoza în prefața sa la operă, „lasă rațiunea absolut liberă și nu are nimic în comun cu filozofia... Și așa cum fiecare are propriul său mod de a

gîndi, tot așa unii oameni sînt mai înclinați să îmbrățișeze o anumită credință, iar alții alta... fiecare ar trebui să fie liber să aleagă pentru el fundamentele credoului său, iar credința sa să fie judecată numai după manifestările sale."

Spinoza și-a dat seama de prăpastia dintre idealurile pentru care pleda și asprele realități ale lumii în care trăia atunci cînd a văzut furtuna de proteste pe care a provocat-o cartea sa. Lucrarea a fost unanim condamnată, și criticii săi au obținut, finalmente, ca ea să fie interzisă. Pentru încă un timp, Spinoza a continuat să se bucure de patronajul lui de Witt (care a obținut pentru el o mică pensie în 1670), dar, în tulburările care au urmat invaziei franceze a Olandei în 1672, atît de Witt, cît și fratele său au fost linșați la Haga de o mulțime furioasă. Acest eveniment teribil a avut loc nu departe de casa lui Spinoza (care, din 1670, se mutase la Haga) și se pare că acesta a fost împiedicat cu forța să iasă în fața gloatei însetate de sînge. [39] În anul următor, Spinoza a fost invitat să se întîlnească la Utrecht cu Prințul de Condé, comandantul forțelor franceze; rolul său precis în această misiune nu este clar, dar este posibil ca el să fi sperat la o intermediere între generalul francez și autoritățile olandeze. Oricum au stat lucrurile, vizita a fost un eșec și, la întoarcerea sa, Spinoza a fost suspectat de trădare. În ciuda nesiguranței, el a rămas în Haga, declinînd oferta de a fi profesor la Heidelberg. Curtenitoarea sa scrisoare de refuz, datată 30 martie 1673, se referă la „dragostea sa pentru pace" și la faptul că o numire într-un post public ar fi dus la defăimări și la distorsiuni și mai grave ale concepțiilor sale de către „iubitorii de contradicții" (G IV. 236; W 267).[40]

Către sfîrșitul anului 1676, Spinoza a primit vizita unui tînăr german, pe care unul din corespondenții săi îl descria ca fiind „un om de o erudiție nemaiîntîlnită, lipsit de

prejudecăţile obişnuite ale teologiei, şi versat în multe ştiinţe“ (G IV. 302; W 338).[41] Vizitatorul era Leibniz, atunci în vîrstă de treizeci de ani; el îi scrisese lui Spinoza cu cinci ani în urmă, trimiţîndu-i în acelaşi timp o lucrare de optică[42] şi încercînd, după aceea, să ajungă la tratatul încă nepublicat al lui Spinoza, *Etica*.[43] Leibniz a purtat mai multe discuţii ample cu Spinoza la Haga, avînd astfel ocazia să afle în detaliu despre concepţiile sale metafizice. Nu ştim ce impresie şi-a făcut Spinoza despre oaspetele său german.

În perioada vizitei lui Leibniz, Spinoza suferea de tuberculoză şi iarna 1676–1677 urma să fie ultima lui iarnă. A murit la 21 februarie 1677, la vîrsta de patruzeci şi patru de ani. În momentul morţii sale, Spinoza încheiase o parte substanţială din a doua sa mare lucrare de teorie politică, *Tratatul politic (Tractatus Politicus)*, care, aşa cum explica într-o scrisoare redactată cu puţin înainte, includea o discuţie despre drepturile naturale, o teorie a naturii şi a limitelor guvernării şi o descriere a „căilor prin care monarhia ar trebui să fie îngrădită pentru a nu decădea în tiranie“ (G IV. 336; W 366). Tratatul revine, de asemenea, la cîteva teme din *Etica*, inclusiv la ambiţiosul program al lui Spinoza referitor la domolirea pasiunilor. Este greu de spus în ce măsură Spinoza însuşi a atins liniştea şi detaşarea pe care sistemul său etic le înfăţişa ca bunul uman cel mai de preţ. Deşi ne-au parvenit multe din scrisorile sale, ele ne dezvăluie, ca şi în cazul lui Descartes, mult din evoluţia intelectuală a scriitorului, dar puţin din viaţa sa emoţională. Atît cît lasă de bănuit ultima sa operă, Spinoza ajunsese să aibă anumite rezerve privitoare la posibilitatea unei vieţi lipsite de pasiuni şi conduse numai de „comandamentele simple ale raţiunii“. El scrie într-un pasaj că, deşi toată lumea poate accepta că drepturile celorlalţi stau pe acelaşi plan

cu propriile lor drepturi, simpla recunoaştere raţională a acestui adevăr este zadarnică, cu excepţia „momentului morţii, cînd boala înfrînge în sfîrşit pasiunile, iar omul zace inert“ (*Tractatus Politicus*, cap. I, sect. 5). Cînd a trebuit să înfrunte propria moarte, Spinoza pare s-o fi făcut cu calm şi tărie sufletească, în acord cu convingerea sa bine înrădăcinată că, atunci cînd este vorba de chestiuni umane, nimeni nu trebuie „să ridiculizeze, să se lamenteze sau să blesteme, ci să se străduiască, mai presus de orice, să înţeleagă...“[44]

Gottfried Wilhelm Leibniz

Leibniz s-a născut la 1 iulie 1646, la Leipzig, în Saxonia. Provenea dintr-o familie de profesori; tatăl său (care a murit cînd el avea doar şase ani) fusese profesor de filozofie morală la Universitatea din Leipzig. Tînărul Leibniz pare să fi manifestat un apetit peste măsură pentru învăţătură, pe care, din fericire, putea să şi-l satisfacă în imensa bibliotecă a tatălui său. La cincisprezece ani a intrat la universitatea din oraş, unde a continuat studiul extensiv al clasicilor pe care îl începuse în copilărie. Tot la universitate, Leibniz a obţinut o cunoaştere aprofundată a filozofiei scolastice care încă domina universităţile europene la mijlocul secolului al XVII-lea. O disertaţie scrisă pe cînd nu împlinise încă douăzeci de ani, *De principio individui (Principiul individuaţiei)*, nu era decît un exerciţiu de metafizică scolastică. Însă în climatul intelectual în care a crescut Leibniz, scolastica începuse să fie supusă unor atacuri tot mai susţinute, şi nu va mai trece mult pînă ce Leibniz va deveni nemulţumit de sistemele tradiţionale de educaţie. „Călătorisem deja departe în lumea scolasticii, va scrie el mai tîrziu, atunci cînd, încă tînăr fiind,

m-au atras matematica și scriitorii moderni. Am fost fermecat de modul lor minunat de a explica mecanic natura, și am început să disprețuiesc, cu temei, metoda acelora care utilizau numai « forme » și « calități », din care nu rămîneam cu nimic" (GP IV. 478; P 116; Bădărău 324).

Varietatea studiilor universitare ale lui Leibniz prefigura, oarecum, extraordinara respirație a intereselor sale intelectuale de la maturitate. A urmat un semestru la Jena, unde a studiat matematica cu un promotor celebru al sistemelor matematice grecești, Erhard Weigel. Întors la Leipzig, a lucrat la un proiect ambițios — elaborarea unei scheme pentru a transpune combinațiile logice ale ideilor într-un limbaj simbolic — care a condus la scrierea *Disertației despre arta combinărilor (Dissertatio de arte combinatoria)*.[45] Cu toate acestea, principala ambiție a lui Leibniz era să obțină un post universitar în învățămîntul juridic. Nu a reușit la Leipzig, și s-a mutat la mica universitate din Altdorf, lîngă Nürnberg, unde și-a susținut, în 1667, disertația sa doctorală *De casibus perplexis in jure (Despre cazurile disputate în drept)*; lucrarea a fost atît de bine primită încît i s-a oferit pe loc un post de profesor, deși avea numai douăzeci și unu de ani. Numai că, în vara aceluiași an, Leibniz l-a cunoscut pe baronul de Boineburg, fost prim-ministru al Electorului de Mainz, care fusese impresionat de energia și de erudiția lui, oferindu-i o slujbă. Luînd probabil cea mai plină de consecințe decizie a vieții sale, Leibniz a abandonat cariera universitară pentru o existență mai activă și mai profitabilă ca diplomat și om de Curte.

Sub patronajul lui Boineburg, Leibniz a avut posibilitatea să intre în contact cu o seamă de gînditori politici, filozofi și oameni de litere, ajungînd să-și construiască un impresionant cerc de corespondenți. A păstrat cu grijă copii după aproape toate nenumăratele scrisori pe care

le-a redactat de-a lungul vieții sale; acestea au devenit o sursă prețioasă pentru concepțiile sale filozofice, matematice și științifice. Schimbul de idei și diseminarea lor au devenit preocupări majore ale lui Leibniz: în afara corespondenței personale cu peste o mie de indivizi, el era profund implicat în lansarea prototipului de secol al XVII-lea al unei reviste academice, *Acta Eruditorum* (*Însemnări ale savanților*), fondată la Leipzig în 1682[46], iar mai tîrziu s-a străduit să fondeze un număr de societăți științifice.[47] Mare parte din timpul pe care Leibniz l-a petrecut în serviciul lui Boineburg a fost, totuși, dedicat unor chestiuni politice mult mai concrete, în special marii probleme care a tulburat statele germane în epocă, anume politica imperialistă a lui Ludovic al XIV-lea al Franței. Printre multe pamflete și memorii, Leibniz a compus în acești ani *Consilium Aegypaticum (Oferta egipteană)*, al cărui scop era să abată energiile expansioniste ale Regelui Soare de la Europa către Orientul Mijlociu.

O inițiativă diplomatică asociată cu acest proiect a condus la trimiterea lui Leibniz la Paris, în 1672, acesta petrecînd patru ani incitanți în ceea ce era pe atunci capitala culturală indiscutabilă a Europei. Aici l-a întîlnit pe marele cartezian Nicolas Malebranche (1638–1715)[48], și a început un studiu serios al filozofiei carteziene. A avut, de asemenea, discuții cu faimosul logician și teolog Antoine Arnauld (1612–1694), unul din cei mai penetranți critici ai lui Descartes.[49] Leibniz a continuat să corespondeze cu Arnauld după ce a părăsit Parisul, și scrisorile pe care le-au schimbat în anii 1680 sînt astăzi o sursă neprețuită pentru înțelegerea concepțiilor lui Leibniz despre adevăr și natura substanței. După Paris, Leibniz a vizitat Londra, unde s-a întîlnit cu Henry Oldenburg și Robert Boyle. Printre subiectele discutate cu oamenii de știință englezi s-a aflat și vechiul său proiect de construire

a unei mașini pentru executarea de calcule matematice. Matematica constituia, în acea perioadă, preocuparea centrală a lui Leibniz: la sosirea în Paris, el și-a dat repede seama că multe din tehnicile pe care le învățase la universitate deveniseră demodate și inadecvate, și, sub imboldul unor discuții cu o serie de străluciți matematicieni printre care și Christian Huygens, și-a dezvoltat foarte rapid propriile idei. La sfîrșitul șederii sale în Paris, Leibniz a făcut una din descoperirile sale cele mai celebre: teoria calculului infinitezimal. Faima acestei realizări a lui Leibniz va fi oarecum umbrită de o lungă și aspră dispută cu prietenii lui Newton pentru a stabili cine a descoperit primul calculul; deși Newton avusese ideea cu cîțiva ani înaintea lui Leibniz, în prezent este general acceptat că Leibniz a ajuns la propriile lui rezultate în mod independent.[50]

Este sigur că ar fi dorit să-și prelungească sejurul la Paris, numai că nici o slujbă potrivită nu-l mai putea ține acolo.[51] În 1675, a acceptat postul de consilier al Curții și bibliotecar la Hanovra, în serviciul ducelui de Brunswick-Lüneburg, Johann Friedrich. Pentru a se întoarce în Germania, Leibniz a făcut un ocol care l-a dus mai întîi la Londra, apoi în Olanda (unde s-a întîlnit cu Spinoza — vezi mai sus, p. 40), și, în cele din urmă, la Hanovra, unde a ajuns în ianuarie 1676. În următorii patruzeci de ani ai vieții sale Leibniz va rămîne în serviciul casei ducale. Mare parte din energia sa va fi consumată într-o cercetare pentru istoria Casei de Brunswick, un proiect drag lui Ernst August, care a devenit duce la moartea fratelui său mai mare, în 1679. Faptul că Leibniz trebuia să-și piardă capacitățile intelectuale în asemenea însărcinări a contribuit la imaginea mai degrabă negativă pe care și-au format-o anumiți comentatori despre caracterul și personalitatea sa. Acesta este cazul lui Bertrand Russell,

de exemplu, care a făcut referire în mod usturător la „deferența exagerată a lui Leibniz față de prinți și întristătoarea pierdere de timp în efortul de a le fi pe plac“.[52] Numai că slujba lui Leibniz în serviciul dinastiei de Hanovra îi aducea un venit confortabil care îi permitea să călătorească foarte mult (a făcut un mare tur al Bavariei, Austriei și Italiei între 1687 și 1690), să se dedice unor preocupări științifice și filozofice diverse, să lucreze la un număr de proiecte tehnologice.[53] Deși nu mai este nici o îndoială că angajamentele sale de Curte l-au împiedicat să scrie un *magnum opus* comparabil cu *Principiile* lui Descartes sau cu *Etica* lui Spinoza, Leibniz a scris un număr imens de scurte eseuri, articole și pamflete care, luate împreună, constituie un corpus filozofic la fel de impresionant ca marile opere ale lui Descartes și Spinoza. Printre cele mai importante scrieri se numără *Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei*, publicate în latină în 1684; *Disertație metafizică*, scrisă în franceză în 1686; *Remarci despre partea generală a* Principiilor *lui Descartes*, o discuție critică a sistemului cartezian, scrisă la începutul anilor 1690; *Noul sistem* și *Explicație a noului sistem*, publicate în franceză în 1695–1696; *Noi eseuri cu privire la intelectul uman*, un dialog amplu în care critică lucrarea lui Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, scris în franceză la începutul anilor 1700 (dar nepublicat pînă în 1765, mult după moartea lui Leibniz); *Consecințele metafizice ale principiului rațiunii*, o disertație scurtă scrisă în latină în jurul anului 1712; și o expunere concisă a metafizicii lui, *Monadologia*, scrisă în franceză în 1714 (dar publicată mai întîi postum, în traducere germană, în 1720).

În mai mare măsură decît în cazul filozofiilor lui Descartes și Spinoza, filozofia lui Leibniz a impus o varietate de interpretări concurente — în parte datorită faptului

că Leibniz însuși a abordat subiectul din unghiuri diferite: epistemologic, logic, metafizic și teologic. Era fascinat de conceptul de cunoaștere și de distincția dintre ceea ce putea fi cunoscut a priori și ceea ce putea fi descoperit prin experiență; era preocupat de natura adevărului și de elaborarea unui tip de analiză care ar revela structura logică a propozițiilor adevărate; intenționa să demonstreze că universul era un sistem armonios, creat de un Dumnezeu binevoitor. Însă preocuparea sa centrală, tema la care s-a întors în mod repetat de-a lungul întregii sale vieți, a fost natura substanței individuale, problema modului în care lumea putea fi descrisă astfel încît să țină seama și de individualitate și de unitatea entităților care o constituie. În discuțiile purtate de Leibniz pe marginea acestei chestiuni, apare recurent o tensiune între terminologia scolasticilor, pe care a absorbit-o în tinerețe, cu aparatul său de forme și calități substanțiale, și influența noilor sisteme reductive precum cele ale lui Descartes și Spinoza, care abandonau aparatul tradițional și năzuiau să explice universul în termenii unor categorii considerate simple și evidente precum gîndirea și întinderea. Scopul lui Leibniz era de a realiza un fel de reconciliere între aceste abordări, așa cum se poate vedea din următorul extras din *Noul sistem*, scris cînd împlinea cincizeci de ani:

Pentru a găsi principiile adevăratei unități a lucrurilor... am găsit necesar să readuc și, oarecum, să reabilitez formele substanțiale, care sînt atît de defăimate astăzi... Am descoperit că natura lor constă în forță, și de aici rezultă ceva analog sentimentului și apetitului; și că, prin urmare, era necesar să elaborăm o concepție a lor care să redea ideea noastră curentă de *suflete*... Am văzut că aceste forme trebuie să fie indivizibile, precum mintea noastră... Sînt gata și dornic, precum atîția alții, să acord modernilor ceea ce merită; dar cred că reforma lor a mers prea departe [atunci cînd

s-a axat pe o concepție pur mecanicistă] ducînd la o confuzie între natural și artificial. Căci ei nu aveau o idee suficient de înălțătoare despre maiestatea Naturii (GP IV. 478–481; P 116–120; Bădărău 324–328).

Maiestatea naturii era pentru Leibniz o reflectare a puterii și bunătății creatorului său, și este imposibil, atunci cînd citim multe din scrierile sale, să nu fim izbiți de sinceritatea credinței sale religioase. Dar, asemeni lui Descartes și Spinoza, Leibniz detesta dogmatismul teologic și, către sfîrșitul vieții sale, s-a gîndit intens la modurile posibile în care ar fi putut reconcilia biserica protestantă și cea catolică, ai căror adepți s-au înfruntat de atîtea ori și atît de sîngeros de-a lungul secolului al XVII-lea. Problema credinței religioase constituia un subiect important de conversație între Leibniz și influenta sa prietenă din ultimii ani, Sophie Charlotte, fiica ducesei de Hanovra și Electoare de Brandenburg (mai tîrziu, și regină a Prusiei). Leibniz i-a fost profesor o vreme, și discuțiile lor au constituit un puternic impuls pentru compunerea *Teodiceei* (o justificare a dreptății lui Dumnezeu), cea mai mare lucrare pe care Leibniz a publicat-o în timpul vieții (cartea a apărut în 1719).[54] Preocuparea lui Leibniz pentru apărarea cauzei religiei apare și din corespondența pe care a purtat-o în ultimii săi doi ani de viață cu clericul englez și discipol al lui Newton, Samuel Clarke (1675–1729). Așa cum îi scria Leibniz lui Clarke în prima sa scrisoare:

Pare că religia naturală devine, pe zi ce trece, tot mai slabă. Unii susțin că sufletele sînt corporale, alții spun că Dumnezeu însuși este corporal. Dl Locke și discipolii săi se întreabă dacă nu cumva sufletele nu sînt materiale și de o natură perisabilă... Dl Newton și susținătorii săi au o opinie cu totul ciudată despre opera lui Dumnezeu. După ei, Dumnezeu ar fi nevoit să-și întoarcă din cînd în cînd ceasul ca să nu se oprească, și chiar să îl repare. După mine, aceeași forță și vigoare există dintotdeauna în lume; ea doar trece

de la o materie la alta, după legi ale naturii şi o frumoasă armonie prestabilită... (GP VII. 352; P 205–206; Bădărău 542)

Alături de preocupările sale filozofice, activităţile politice şi diplomatice ale lui Leibniz au continuat fără încetare pînă aproape de împlinirea vîrstei de şaptezeci de ani. A avut contacte cu mai multe case regale şi princiare, inclusiv cîteva audienţe la Petru cel Mare al Rusiei, şi a făcut vizite frecvente la Viena (acolo au fost scrise atît *Teodiceea*, cît şi *Monadologia*), unde a fost făcut consilier privat al Curţii imperiale în 1712. În 1714, Electorul Georg Ludwig (nepotul primului patron ducal al lui Leibniz) a fost încoronat ca rege al Angliei. Auzind aceasta, Leibniz s-a grăbit să ajungă la Hanovra, dar Curtea plecase deja în Anglia. În ultimii doi ani ai vieţii sale, Leibniz a rămas la Hanovra pentru a trudi la istoria Casei de Brunswick, la care lucra deja, deşi cu intermitenţe, de mai mult de treisprezece ani. A murit în pace la 14 noiembrie 1716, la vîrsta de şaptezeci de ani.

Spinoza, ale cărui concepţii erau privite cu neîncredere ca „periculoase"[55] de către Leibniz, văzuse cea mai mare împlinire umană în contemplaţia intelectuală a uniunii sale esenţiale cu întregul realităţii. Leibniz, în *Principii ale naturii şi graţiei*, lucrare scrisă cu doi ani înainte de moarte, ajunsese la o altă concluzie, dar nu complet diferită:

Frumuseţea universului ar putea fi citită în fiecare suflet, dacă cineva ar putea da în lături toate învelişurile; ... fiecare suflet cunoaşte infinitul, dar într-un mod confuz. Ca atunci cînd merg pe malul mării şi aud zgomotul pe care ea îl face... aşa percepţiile noastre confuze sînt rezultatul impresiilor pe care întregul univers le face asupra noastră (GP VI. 604; P 201).

Dar, spre deosebire de Spinoza, Leibniz a avut capacitatea de a combina grandioasa sa viziune metafizică cu

o pietate mult mai simplă și mai tradițională — pietatea pe care o învățase în copilărie de la familia sa din Leipzig:

Dragostea lui Dumnezeu ne dă aici și acum o aromă a beatitudinii care va veni... căci ea ne dă o încredere fără pată în bunătatea Creatorului și Stăpînului nostru, care produce o adevărată liniștire a spiritului, dar nu ca la stoici, care-și impuneau răbdarea, ci printr-o mulțumire prezentă care ne asigură de fericirea viitoare (GP VI. 606; P 203).[56]

II
Metoda

Pe 10 noiembrie 1619, am mers la culcare într-o stare de frămîntare intelectuală, acaparat în întregime de gîndul că, în acea zi, începusem să descopăr fundamentele unui minunat sistem de cunoaștere (Descartes, *Scrieri de tinerețe*).

Există cîțiva oameni cărora li s-a făcut milă de situația disperată a filozofiei și care au abandonat modul uzual de abordare a științelor. Ei au ales o cale nouă și dificilă, năzuind să lase posterității o altă față a filozofiei, aflată dincolo de matematică, dar demonstrată prin metodă matematică și înzestrată cu o certitudine matematică (Lodewijk Meyer, Prefață la cartea lui Spinoza, *Principia Philosophiae Renati Descartes*, 1663).

Nici un om întreg la minte nu va pune la îndoială... argumentele lui Aristotel prezentate în cele opt cărți despre fizică și în toată metafizica, logica și etica sa... Singura întrebare care se pune este dacă locul teoriilor abstracte ale lui Aristotel despre materie, formă și schimbare poate fi luat de explicații ce implică numai dimensiunea, forma și mișcarea (Leibniz, scrisoare către Jacob Thomasius din 30 aprilie 1669).[1]

Noul început al lui Descartes

Într-o scrisoare deschisă publicată în 1647, Descartes făcea comentarii amare despre ortodoxia filozofică a timpului:

În ultimele secole, majoritatea celor care aspirau să devină filozofi l-au urmat orbește pe Aristotel... Iar cei care nu l-au urmat

pe Aristotel... au fost totuși saturați cu opiniile sale în tinerețea lor (întrucît ele erau singurele care se învățau în școli). Influența acestora asupra concepțiilor lor a fost atît de mare încît ei nu au mai fost în stare să ajungă la cunoașterea adevăratelor principii (AT IXB. 7; CSM I. 182).

Încă din tinerețe, Descartes înțelesese că misiunea sa era să înlocuiască ortodoxia prevalentă în acea epocă cu un nou sistem filozofic.[2] Problema centrală a tradiției aristotelo-scolastice dominante era, în opinia lui Descartes, fragilitatea fundamentelor, a „principiilor" sale. „Pentru fiecare problemă rezolvată de-a lungul timpului cu ajutorul principiilor distincte ale filozofiei peripatetice [adică aristotelice], pot demonstra că presupusa soluție este invalidă și falsă", îi scria Descartes lui Dinet în 1642 (AT VII. 580; CSM II. 391). Termenul „principiu" avea un înțeles mult mai precis în secolul al XVII-lea decît are acum, fiind utilizat în special pentru a desemna punctele de plecare sau axiomele fundamentale pe care se baza un sistem filozofic sau științific.[3] Descartes i-a acuzat în mod repetat pe „scolastici" că s-au făcut vinovați de a fi „propus ca principii lucruri despre care nu posedau o cunoaștere perfectă" (AT IXB. 8; CSM I. 182).

A devenit repede clar că Descartes nu pretindea doar că filozofii scolastici își aleseseră greșit principiile. Acuza sa la adresa filozofiei predate în școli era mult mai gravă și se referea la faptul că aceasta era *complet* lipsită de principii adecvate. Se întîmplase astfel pentru că ea nu acordase suficientă atenție necesității de a împinge cercetarea filozofică pînă la niște premise clare și evidente. Un exemplu pe care Descartes îl citează adesea în legătură cu această chestiune este acela al „gravitației". O explicație unanim acceptată a căderii corpurilor era că ele au ca proprietate „greutatea" (*gravitas*); cîteodată se mai adăuga și argumentul că era „în natura" materiei terestre

sau pămîntești să-și găsească un loc sub cel ocupat de aer (în timp ce, invers, era în natura particulelor de aer să ocupe un loc deasupra celor pămîntești). La aceasta, Descartes obiecta:

Deși experiența ne arată foarte clar că acele corpuri pe care le numim „grele" coboară către centrul pămîntului, nu avem, totuși, nici o cunoștință despre natura a ceea ce numim „gravitate", despre cauza sau principiul care face corpurile să coboare în acest mod (AT IXB. 8; CSM I. 182).[4]

Descartes insista că, într-o explicație filozofică sau științifică, nici un concept nu ar trebui să fie acceptat pînă ce nu devine transparent sau apt de a fi redus prin analiză la elemente care sînt clare. Noțiuni precum „gravitatea" — cel puțin așa cum erau utilizate în fizica scolastică — nu puteau fi, după el, decît vagi. Era foarte posibil ca ele să corespundă experiențelor noastre de fiecare zi, dar dacă ar fi fost solicitați să analizeze cu precizie în ce consta presupusa calitate a „greutății", scolasticii ar fi rămas tăcuți sau ar fi folosit un jargon care nu ar fi fost cu nimic mai clar (fiind, adesea, considerat chiar mai obscur) decît ceea ce se presupunea că trebuie să explice.[5] Și după moartea lui Descartes s-au formulat critici despre obscuritatea jargonului scolastic: cu cît scolastica era mai atacată, cu atît jargonul autojustificativ prolifera mai viguros. Către sfîrșitul secolului, îl vedem pe Pierre Bayle, în celebrul său *Dictionnaire historique et critique* (publicat, pentru prima oară, în 1697), comentînd cu aciditate „disputele publice în care scolasticii se apărau cu un jargon de distincții care nu era bun decît să-i împiedice pe cei apropiați să fie cuprinși de dezamăgire văzîndu-i reduși la tăcere".[6]

În analiza lui Descartes, obscuritățile scolasticilor proveneau din neputința lor de a recunoaște că „certitudinea nu se află în simțuri, ci numai în înțelegere și în capacitatea de pătrundere pe care aceasta o are". În locul unei

întemeieri necritice pe baza experienței senzoriale, Descartes propunea idealul „cunoașterii perfecte" pe care o definea ca fiind o cunoaștere dedusă din „primele cauze": „dacă intenționăm să pornim la drum pentru a obține o cunoaștere perfectă (și aceasta este activitatea la care se referă strict cuvîntul « a filozofa »), trebuie să începem cu căutarea cauzelor sau a principiilor prime" (AT IXB. 2; CSM I. 179).

Dar cum putem descoperi astfel de cauze sau „principii" prime? Asertiunea surprinzătoare a lui Descartes — reiterată de multe ori în scrierile sale — este că fiecare dintre noi posedă capacitatea înnăscută de a descoperi asemenea principii, dacă lumina naturală a rațiunii noastre este direcționată așa cum trebuie.[7] Această ultimă cauză ne conduce la unul dintre cele mai cunoscute elemente ale filozofiei lui Descartes, probabil cel care a stîrnit cel mai mare interes în timpul său, ideea unei *metode* specifice de a atinge adevărul. În prima sa scriere majoră, *Regulae*, Descartes se referă explicit la această chestiune:

Înțeleg prin „metodă" acele reguli simple și sigure a căror respectare conștiincioasă să facă întotdeauna și pe oricine să deosebească adevărul de greșeală... și să-l ajute astfel să atingă, treptat și printr-o neîncetată îmbogățire a cunoștințelor, știința adevărată a tuturor lucrurilor pe care va fi fost el în stare să le cunoască (AT X. 372; CSM I. 16; Noica 147).

Esențial pentru metoda lui Descartes este conceptul de *ordine*. „Întreaga metodă", scrie el în Regula V, „constă în ordonarea și așezarea chibzuită a lucrurilor asupra cărora trebuie îndreptați ochii minții noastre. Vom reduce, mai întîi, propozițiile complicate și obscure la altele mai simple, și vom încerca apoi, pornind de la intuiția celor mai simple dintre toate, să urcăm, pe aceleași trepte, către cunoașterea tuturor celorlalte" (AT X. 379; CSM I. 20;

Noica 154). Modelul pe care Descartes se sprijină aici în mod vădit este acela al rezolvării problemelor din matematică. În aritmetică și geometrie, explică el, soluția chestiunilor dificile implică tocmai un astfel de proces de reducere, mai întîi, a problemei la elementele sale esențiale cele mai simple, după care, pas cu pas, se trece de la premisele cele mai simple și mai evidente la cunoașterea unor concluzii tot mai complexe. „Aritmetica și geometria operează cu un conținut atît de simplu și de pur, încît nu se întemeiază pe nici un lucru pe care experiența l-ar putea arăta ca nesigur; ele constau, în întregime, din deducții logice înlănțuite“ (AT X. 365; CSM I. 12; Noica 142).

Simplitatea premiselor în matematică înseamnă, susține Descartes, că adevărurile în chestiune pot fi „intuite“. Acest termen îl poate induce în eroare pe cititorul modern, căci el poate trimite către o facultate nerațională sau necognitivă — un fel de „fler“. Dar termenul latin al lui Descartes, *intueri*, se referă, în sensul său literal, la înțelesul evident al verbului „a vedea“, „a privi la ceva“; ceea ce afirmă Descartes este că, dacă un obiect intelectual (precum triunghiul sau numărul doi) este suficient de simplu, atunci am putea chiar „să vedem“, cu ochii minții, anumite adevăruri despre acel obiect (de exemplu, că triunghiul are trei laturi, că doi este unu plus unu) într-un mod care nu lasă loc pentru eroare:

Prin „intuiție“ nu înțeleg acea impresie nesigură pe care o dau simțurile, nici judecata înșelătoare a imaginației atunci cînd cîrpăcește lucrurile împreună, ci ideea unei minți limpezi și atente care este atît de simplă și de distinctă încît nu mai poate exista nici o îndoială asupra lucrului pe care îl înțelegem. Altfel spus, intuiția este ideea neîndoielnică pe care o elaborează o minte limpede și clară, atunci cînd se ajută numai de lumina rațiunii (AT X. 368; CSM I. 14; Noica 144).

În lucrările sale de maturitate, Descartes vorbește, în loc de intuiție, de „percepție clară și distinctă“, dar comparația fundamentală cu viziunea oculară obișnuită este păstrată. „Numesc o percepție *clară*“, scrie el în *Principii de filozofie*, „cînd ea se înfățișează și este accesibilă minții atente — ca atunci cînd spunem că vedem ceva clar pentru că se înfățișează privirii ochiului, stimulîndu-l cu suficientă putere și accesibilitate“ (AT VIII. 22; CSM I. 207). O percepție este *distinctă*, continuă Descartes, cînd, fiind clară, conține *numai* ceea ce este clar. Descartes vrea să spună aici că, deși multe din percepțiile noastre au elemente clare, ele sînt, de multe ori, amestecate cu elemente care nu sînt clare, astfel încît judecățile care rezultă merg dincolo de ceea ce se înfățișează efectiv minții. Astfel, indică Descartes într-unul din exemplele sale, dacă spun că „am o durere la piciorul drept“, deși durerea ar putea constitui o realitate intensă pentru minte, judecata pe care o exprim ar putea totuși să aibă implicații care să nu fie la fel de clare: un anumit tip de disconfort se poate înfățișa conștiinței mele, dar implicația că piciorul meu este într-o anumită stare merge dincolo de ceea ce sînt în mod direct și imediat conștient (*Principii*, I. 46). (Mai mult, aceste implicații pot chiar să fie false, așa cum arată Descartes prin exemplul său favorit referitor la sindromul „membrului fantomă“: el citează cazul unei tinere paciente care a continuat să se plîngă că o doare mîna chiar după ce brațul îi fusese, în fapt, amputat.)[8] Ca și în cazul „intuiției“, ideea esențială despre „o percepție clară și distinctă“ este simplitatea absolută a conținutului său. O percepție clară și distinctă este prin sine evidentă pentru că este în mod direct accesibilă „ochiului minții mele“, și nu conține alte implicații marginale care să mă conducă dincolo de ceea ce sînt, în mod direct, conștient. Astfel, în cazul unei simple propoziții matematice precum „doi

plus doi fac patru“, dacă îmi concentrez atenția asupra conținutului acestei propoziții, am în fața minții mele tot ceea ce am nevoie pentru a fi sigur că afirmația este adevărată.

Mathesis universalis

Metoda lui Descartes constă deci în descompunerea unei probleme și reducerea ei la elementele cele mai simple, pînă ce se ajunge la propoziţii care sînt suficient de simple și de evidente pentru a servi ca „principii“ sau premise solide, pornind de la care să poată fi deduse finalmente răspunsurile la problemele pe care vrem să le rezolvăm. Asemenea rezultate finale pot surveni numai la capătul unei lungi serii de deducţii, dar Descartes susține că aceste concluzii vor avea același grad de certitudine și de evidență ca și premisele de la care am pornit, dar numai dacă procedăm încet și cu grijă, pas cu pas, și numai dacă ne asigurăm că fiecare pas din seria noastră de raționamente este el însuși foarte transparent. În 1637, în *Discurs asupra metodei*, Descartes prezintă esența metodei sale într-un mod care se dorește accesibil celei mai largi audienţe; în partea a doua a lucrării, el rezumă procedura sa în faimosul pasaj care plătește tribut modelului matematic care l-a inspirat:

Aceste lungi şiruri de raţionamente foarte simple şi uşor de făcut, de care geometrii obişnuiesc să se slujească pentru a reuși în demonstraţiile lor cele mai dificile, mi-au oferit prilejul să-mi închipui că toate lucrurile ce intră în sfera cunoaşterii umane se înlănţuie în același fel. Şi dacă ne abţinem de la a considera adevărat ceea ce nu este, și păstrăm întotdeauna ordinea necesară deducerii unui lucru din altul, nimic nu poate fi atît de îndepărtat încît să nu poată fi atins în cele din urmă, sau atît de ascuns încît să nu poată fi descoperit (AT VI. 19; CSM I. 120; Boboc 122).

Ceea ce este remarcabil în acest pasaj este convingerea cu care Descartes propune să extindem metoda matematicii la „toate lucrurile ce intră în sfera cunoașterii umane“. Privită mai îndeaproape, aceasta pare o propunere exagerat de optimistă. Obiectivele de simplitate absolută și de certitudine pot părea destul de adecvate (sau, oricum, nu imediat în afara problemei) atunci cînd avem de a face cu un obiect precum geometria euclidiană, unde și cea mai complicată figură este construită pornind de la relativ puține elemente simple (precum punctul, linia, curba). Dar ce ne-ar putea face să credem că ele sînt aplicabile problemelor — în mod evident, mult mai complexe și mai variate — ale, să zicem, științelor naturii? O parte din răspunsul lui Descartes este că există anumite idei foarte simple și generale care pot servi ca premise pentru explicarea unor întregi clase de fenomene foarte diverse:

Matematica se ocupă exclusiv cu chestiunile de ordine și de măsură, și este irelevant dacă măsura în chestiune se referă la numere, forme, stele, sunete sau la orice altceva. Aceasta mă face să cred că trebuie să existe o știință generală care să explice toate chestiunile care pot fi ridicate cu privire la ordine și măsură, indiferent de subiect, și că această știință ar trebui să se numească *mathesis universalis* (AT X. 378; CSM I. 19; Noica 152–153).

Termenul *mathesis* derivă din verbul grec *manthanein*, „a învăța“, corespunzînd deci latinescului *disciplina*, format din echivalentul latin pentru „a învăța“, *discere*. Descartes susține astfel că matematica ne furnizează o „disciplină universală“, o știință generală care ne va oferi cheia pentru o sferă largă de investigații aparent distincte, de exemplu în domenii precum astronomia, muzica, optica și mecanica.[9]

Primele studii matematice ale lui Descartes păreau să îi sprijine ideea că subiecte aparent diverse puteau fi tratate după același tipar ce implica „ordine și măsură“. Un suc-

ces notabil în această privință a fost *Geometria* sa (scrisă în anii 1630 și publicată o dată cu *Discursul* în 1637 ca unul din eseurile „exemplificatoare“ ale noii metode). În această scriere, Descartes a putut să demonstreze că relațiile esențiale ce caracterizau structura figurilor geometrice puteau fi exprimate aritmetic sau, mai general, algebric — o realizare care a pus fundamentele a ceea ce azi este cunoscut sub numele de geometrie analitică. Pasul următor al lui Descartes a constat în a propune ca aceleași tehnici reducționiste care au fost utilizate cu succes în matematica pură să fie transferate științelor aplicate. În *Optica*, alt „eseu exemplificator“, un foarte precis model geometric al unghiurilor de refracție obținute atunci cînd razele de lumină traversează diverse medii transparente l-a condus pe Descartes la expunerea fundamentelor a ceea ce astăzi este cunoscut ca „legile refracției“ ale lui Snell (AT VI. 101; CSM I. 161). Toate acestea păreau să îi indice lui Descartes calea către un program mai general pentru „matematizarea“ fizicii: lumina, căldura, greutatea, magnetismul, și toate celelalte proprietăți ale universului fizic vor putea fi explicate ca provenind din interacțiunea unor porțiuni de materie definite exclusiv în termenii proprietăților geometrice de formă și dimensiune (AT IXB. 16; CSM I. 187). Modul în care a fost pus în practică acest program și cîteva dintre problemele pe care Leibniz, mai ales, le va ridica în legătură cu el către sfîrșitul secolului vor fi examinate în Capitolul IV.

Fundamentele metafizice

Într-o faimoasă metaforă (utilizată, de altfel, și de alți scriitori ai secolului al XVII-lea, și, în primul rînd, de Francis Bacon)[10], Descartes compară filozofia cu un copac: „rădăcinile sînt metafizica, trunchiul este fizica,

iar ramurile sînt toate celelalte științe“ (AT IXB. 14; CSM I. 186). Programul lui Descartes pentru o *mathesis universalis* era evident conceput pentru a cuprinde întregul domeniu al fizicii, dimpreună cu ramurile sale în măsura în care ele puteau fi reduse la termeni cantitativi. Dar care este relația dintre acest proiect și căutarea adevărului în chestiunile metafizice — relative la cunoaștere și certitudine, la minte și corp, la natura lui Dumnezeu, la existența lumii — acelea care, în viziunea lui Descartes, formează „structura de rădăcină“, baza esențială pentru un sistem științific bine fundamentat? În autobiografia intelectuală care formează Partea a doua a *Discursului*, Descartes relatează că, atunci cînd era tînăr, a decis să amîne momentul în care va investiga aceste chestiuni fundamentale. Deși recunoștea că ele reprezentau „sarcina cea mai importantă dintre toate“, a simțit nevoia unei lungi perioade de pregătire mentală, pentru a evita „concluzii precipitate“ și pentru a nu cădea pradă „unor opinii preconcepute“ (AT VI. 22; CSM I. 122; Boboc 124). Cu toate acestea, încă din 1628, el susținea că lumina naturală a rațiunii noastre ne permite să intuim anumite „naturi simple“ fundamentale, și că printre acestea găsim nu numai „naturi materiale“ precum cele de care se ocupă matematica, dar și „naturi intelectuale“, conturate de minte (precum cunoașterea, îndoiala, voliția (AT X. 419; CSM I. 44). Speranța lui Descartes era că o percepție clară și distinctă a acestor chestiuni i-ar permite să ajungă, în cele din urmă, la adevărurile metafizice fundamentale care formează temelia unui sistem complet de cunoaștere.

Pare evident, totuși, că, din momentul în care trecem de la concepte matematice precum dimensiunea și forma la chestiuni „mentaliste“ precum cunoașterea, voliția sau îndoiala, se impune o cu totul altă tehnică. Recomandarea de a desface problema în componentele sale cele mai

elementare pînă ce ajungem la intuiții evidente poate părea plauzibilă atunci cînd avem de a face cu triunghiuri; dar cum ar putea fi ea aplicată la chestiuni privitoare la existența lui Dumnezeu sau a sufletului? Descartes însuși stăruia că noțiunile primare ale metafizicii erau „la fel de evidente sau chiar mai evidente decît noțiunile primare pe care le studiază geometrii"; dar continua admițînd că, în practică, era necesar un efort considerabil mai mare pentru a ajunge la premise sigure în metafizică:

Diferența este că noțiunile primare care stau la baza demonstrării adevărurilor geometrice sînt acceptate fără tăgadă de către oricine... În metafizică, dimpotrivă, nimic nu produce un efort mai mare ca încercarea de a face ca percepțiile noastre despre noțiunile noastre primare să fie clare și distincte... Numai cei care se concentrează cu adevărat și meditează, care își ridică mintea deasupra lucrurilor materiale atît cît este posibil vor atinge cunoașterea perfectă a lor.(Al Doilea Set de Obiecții: AT VII. 157; CSM II. 111).

Pentru a pune temelia metafizică a sistemului său, Descartes a conceput celebra tehnică meditativă care a ajuns să fie cunoscută sub numele de „metoda îndoielii". Deși îndoiala carteziană este adesea pusă să cuprindă întreaga metodă filozofică a lui Descartes, trebuie să fie clar, din ceea ce s-a spus deja mai devreme în acest capitol, că asta ar însemna să luăm partea drept întreg. Ceea ce este adevărat este că îndoiala sistematică joacă un rol central în metafizica sau „filozofia primară" carteziană; este, de asemenea, adevărat că argumentele lui Descartes din această sferă au atras imaginația atît a susținătorilor săi, cît și a criticilor, într-o măsură neegalată de celelalte părți ale metodei sale.

Forma finală a prezentării tehnicii sale de îndoială filozofică se găsește în *Meditațiile despre filozofia primă*, publicată în 1641. Scopul proiectului este „de a demola totul complet și de a reconstrui din temelii, astfel încît să

stabilim ceva ferm și stabil în științe" (AT VII. 17; CSM II. 12; Noica 247). Prima meditație („Despre cele ce pot fi puse la îndoială") este special elaborată pentru a duce îndoiala pînă la ultimele sale limite. Obiectivul pe care Descartes și-l propune în această carte este „eliberarea noastră de toate opiniile preconcepute prin îndepărtarea minții de simțuri", iar scopul final este „de a ne face să nu ne mai putem îndoi cu privire la cele pe care le vom afla mai tîrziu că sînt adevărate" (AT VII. 17; CSM II. 9; Noica 243).

Îndoiala lui Descartes se desfășoară în patru valuri succesive, fiecare dintre ele fiind destinat să demoleze porțiunea aparent sigură lăsată în picioare de valul precedent.

1. Mai întîi, ni se reamintește că, nu de puține ori, simțurile ne amăgesc (judecățile bazate pe simțuri ca, de exemplu, „acest turn este rotund" se pot dovedi, la o privire mai atentă, a fi greșite); și „este prudent să nu ne încredem niciodată complet în cei care ne-au înșelat deja chiar și o singură dată".

2. Primul argument a lăsat intact un număr mare de judecăți bazate pe simțuri, aparent neproblematice, precum „țin mîna întinsă în fața mea". Pare că aș fi nebun dacă m-aș îndoi de ele. Dar vine acum al doilea val de îndoieli: este posibil ca afirmația că țin mîna ridicată să fie falsă, căci este posibil ca în acest moment să visez — și să nu fiu cu mîna ridicată în fața ochilor, ci adormit, în pat, cu ochii închiși.

3. Posibilitatea ca acum să visez lasă neatinsă credința mea cel puțin în existența tipurilor generale de lucruri asemeni capetelor, mîinilor, fețelor (căci, deși o judecată particulară despre această mînă poate fi falsă în caz că eu visez, visele sînt, foarte probabil, formate din ingrediente luate din viața reală). Vine acum al treilea val de îndoieli: un vis poate fi comparat cu o pictură după

imaginație — deși anumite picturi sînt formate prin rearanjarea ingredientelor extrase din obiectele reale, pare posibil ca o pictură să descrie „ceva atît de nou încît nimic care să-i semene oricît de vag nu a fost văzut vreodată mai înainte, ceva care este, de aceea, complet fictiv și ireal. S-ar putea, atunci, ca visele mele să nu aibă nici un corespondent în realitate? (Mai tîrziu, această îndoială va fi întărită de scenariul demonului malițios care a făcut ca „aerul, cerul, pămîntul, culorile, formele, sunetele și toate lucrurile exterioare să nu fie decît niște iluzii dintr-un vis pe care el l-a conceput pentru a-mi ademeni judecata".)

4. În ciuda implicațiilor cu efecte radicale ale îndoielilor exprimate pînă acum, Descartes observă că acestea nu modifică în nici un caz percepția pe care el o are asupra a ceea ce numește „universalele simple", precum întinderea, dimensiunea, cantitatea și numărul. Aceste categorii generale nu sînt afectate de posibilitatea unei iluzionări totale cu privire la lumea exterioară; și par să ofere baza pentru judecăți matematice sigure care pot fi formulate independent de ceea ce există în jurul meu. Căci, „indiferent dacă sînt treaz sau adormit, doi și cu trei fac cinci, iar un pătrat nu are mai mult de patru laturi; și pare imposibil ca astfel de adevăruri transparente să-și atragă suspiciunea că ar fi false". Dar acum vine ultimul val — și cel mai devastator — de îndoieli. Dacă, așa cum am fost învățat, există un Dumnezeu atotputernic, este foarte posibil, din cîte realizez, ca el să mă îndrume greșit „ori de cîte ori adun doi cu trei, sau număr laturile unui pătrat"; dacă însă — pe de altă parte — existența mea nu i se datorează lui Dumnezeu, ci unui lanț întîmplător de cauze mai neînsemnate, pare chiar mai probabil ca eu să fiu atît de failibil încît să o apuc pe o cale greșită chiar și în intuiția celui mai simplu și aparent celui mai transparent dintre adevăruri (AT VII. 18–21; CSM II. 12–14; Noica 247–250).

Expunerea îndoielii se epuizează la începutul Meditației a doua. Dacă îndoiala este împinsă la limitele sale și eu îmi închipui „un iluzionist de o abilitate și putere supreme care mă amăgește în mod constant și deliberat", în acest caz, „fără nici o îndoială că și eu exist, de vreme ce el mă amăgește pe mine":

Și înșele oricît este în stare, el nu va face totuși niciodată ca eu să nu fiu nimic, atîta timp cît voi socoti că sînt ceva. Trebuie, prin urmare, să conchid că propoziția „Eu sînt, eu exist", ori de cîte ori e rostită sau închipuită de mine, este în chip necesar adevărată (AT VII. 25; CSM II. 17; Noica 252).

Exprimat în altă parte sub forma faimosului dicton *Cogito ergo sum* („Gîndesc, deci exist")[11], acesta este „punctul arhimedean" al lui Descartes — fundamentul sigur și stabil pe care el își propune să construiască. De aici, reflectînd la propria sa existență ca „lucru gînditor", și la ideile pe care le găsește în interiorul lui, Descartes va năzui mai întîi să demonstreze existența lui Dumnezeu, ființa perfectă care l-a creat, și apoi să stabilească natura și existența lumii exterioare înconjurătoare. De aici încolo, percepțiile sale clare și distincte îi vor permite să elaboreze o descriere completă a lumii fizice — „întregul acelei naturi corporale care este obiect al matematicii pure" (AT VII. 71; CSM II. 49; Noica 287). Pe scurt, el va fi construit un sistem care va fi îndreptățit să poarte titlul de *vera et certa scientia*, „cunoaștere sigură și adevărată".[13]

Scientia devine un termen aproape tehnic în scrierile metafizice ale lui Descartes. Sensul său literal nu este altul decît „cunoaștere" (din verbul latin *scire*, a ști), dar, în filozofia lui Descartes, el se deosebește de alte forme posibile de cogniție prin cîteva trăsături esențiale. În primul rînd, *scientia* este *sistematică*: ea procedează pas cu pas de-a lungul unui lanț neîntrerupt de raționamente

într-un mod descris în *Regulae* ca fiind caracteristic celor mai sigure demonstrații matematice. În al doilea rînd, ea satisface idealul cartezian de *claritate* și *distincție*, neconținînd nimic care să nu fie înfățișat și deschis minții atente. În al treilea rînd, este *girată* de demonstrația intermediară a existenței unui Dumnezeu perfect care nu ar permite ca percepțiile cele mai transparente ale creaturilor sale să fie inerent eronate sau distorsionate.[14] În al patrulea rînd, ea se bazează pe *temelii sigure și indubitabile* care au supraviețuit celui mai necruțător tir de îndoieli care poate fi conceput. Și în ultimul rînd, este *atotcuprinzătoare* — o structură universală ce „poate fi extinsă pentru a descoperi adevărurile din orice domeniu“ (AT X. 34; CSM I. 17; Noica 152). Idealul cartezian de *vera et certa scientia* reprezintă astfel un obiectiv care, în multe privințe, este definitoriu pentru ceea ce a ajuns să fie gîndit ca demers raționalist. Așa cum vom vedea, nici Spinoza și nici Leibniz nu au urmat orbește modelul lui Descartes, iar concepțiile lor asupra metodei filozofice se deosebesc în multe privințe de a acestuia. Dar influența operei lui Descartes asupra modului în care ei și contemporanii lor au conceput cunoașterea este însemnată și incontestabilă.

Analiză și sinteză

Expresia „metoda lui Descartes“ nu se regăsește numai la comentatorii moderni. Chiar Descartes, în titlul *Discursului*, anunță descoperirea unei noi metode de „a ne conduce bine rațiunea“; și, deși termenul nu este utilizat în *Meditații*, criticii contemporani ai lucrării au considerat că ea reprezintă o exemplificare a noii „metode de analiză“ a lui Descartes (cf. Al Șaselea Set de Obiecții: AT VII. 413; CSM II. 278). În alte medii intelectuale, reacția

la anunțul lui Descartes privitor la o nouă procedură de descoperire a adevărului a fost cu totul ostilă. O critică deosebit de puternică a fost rezervată pretenției lui Descartes de a fi ajuns la o nouă logică, la o nouă metodă de raționare. Iezuitul Pierre Bourdin, autorul celui de-Al Șaptelea Set de Obiecții, condamna metoda carteziană, caracterizînd-o ca „plină de goluri și de fisuri, bună doar de aruncat la gunoi" (AT VII. 535; CSM II. 365). El sugera mai departe că cel puțin o parte dintre rezultatele la care spera să ajungă Descartes puteau fi stabilite mult mai sigur și mai precis prin utilizarea tehnicilor tradiționale ale silogismului — setul de figuri de raționare validă codificate de Aristotel și universal acceptate. Un silogism este un argument standard în trei pași constînd dintr-o premisă majoră, o premisă minoră și o concluzie (un exemplu tipic: „Toate păsările fac ouă (majora), toate lebedele sînt păsări (minora); deci toate lebedele fac ouă (concluzia)"). Un astfel de raționament poate fi considerat logic ireproșabil, căci o dată acceptate premisele, concluzia nu poate fi negată fără pericolul de a ne contrazice.

Descartes a contestat apelul tradițional la silogism, observînd în *Discurs* că silogismele „servesc mai puțin pentru a afla lucruri noi decît pentru a explica ceea ce se știe deja, sau pentru a vorbi fără temei despre chestiuni despre care nu știm nimic" (AT VI. 17; CSM II. 119; Boboc 121). În răspunsul către Bourdin, Descartes subliniază totuși că nu intenționează să pună la îndoială validitatea raționării silogistice ca atare, și este chiar fericit să o utilizeze el însuși atunci cînd i se ivește ocazia (AT VII. 522; CSM II. 355). Logica tradițională, concedea Descartes într-un interviu cu olandezul Frans Burman în 1648, oferă într-adevăr „demonstrații convingătoare despre toate subiectele" (AT V. 175; CB 46); dar el sugera că tehnicile necesare pentru *descoperire* sînt foarte diferite de cele

impuse de simpla *expunere* (AT V. 153; CB 12). Cu un an înainte, în prefața sa la ediția franceză a *Principiilor de filozofie*, scrisese că era necesar un tip de logică în stare să ne direcționeze rațiunea în așa fel încît să *descoperim* adevărurile pe care nu le cunoaștem" (AT IXB. 14; CSM I. 186).

Cea mai completă discuție a lui Descartes asupra acestor chestiuni apare în Al Doilea Set de Obiecții la *Meditațiile* din 1641. Marin Mersenne, cel care a strîns laolaltă Al Doilea Set de Obiecții, sugerase că argumentele lui Descartes ar putea fi unanim acceptate dacă el le-ar fi prezentat într-un mod mai formal. Mersenne nu s-a referit la o prezentare silogistică — pe care, oricum, Descartes ar fi respins-o, căci în răspunsul său către Mersenne a afirmat răspicat că procedura silogistică tipică de deducere a unor rezultate particulare din premise generale nu ar fi o cale potrivită de reprezentare a descoperirii propriei existențe de către gînditorul solitar.[15] Ceea ce propunea, totuși, Mersenne era ca „întreaga argumentație să fie expusă în manieră geometrică (*more geometrico*), plecînd de la un număr de definiții, postulate și axiome" (AT VII. 128; CSM II. 92; Noica 316). Replica lui Descartes a fost că, în *Meditații*, el evitase în mod deliberat tehnica geometrică standard „pe care vechii geometri o utilizau de obicei în scrierile lor". Metoda tradițională era cunoscută ca „metoda sintezei", și Descartes accepta că ea avea avantajul de a furniza demonstrații riguroase în care „fiecare pas este conținut în ceea ce a fost prezentat mai înainte" astfel încît „cititorul, oricît de neîncrezător sau de încăpățînat ar fi, este silit să își dea consimțămîntul" (AT VII. 156; CSM II. 111). Virtuțile unei astfel de metode sînt intens ilustrate de o faimoasă anecdotă care descrie modul în care Thomas Hobbes s-a apropiat de geometrie în anii 1620:

Aflîndu-se în biblioteca unui gentleman, văzu *Elementele* lui Euclid deschise pe o masă, la pasajul *47 El. Libri 1... Pe naiba,* spuse el... *este imposibil!* Ca să se convingă, a citit demonstrația afirmației pe care o citise, în care se făcea referire la o altă propoziție. A citit și această propoziție, care l-a trimis la alta, citită și ea. Și tot așa, [pînă ce] în cele din urmă, demonstrațiile l-au convins de adevărul acelei prime asertiuni citite. Aceasta l-a făcut să se îndrăgostească de geometrie.[16]

Dar Descartes a insistat mai departe că, deși demonstrația făcută pornind de la axiome ar putea fi potrivită pentru geometrie, unde axiomele și conceptele primare implicate sînt „acceptate fără tăgadă de către oricine", ele nu sînt adecvate metafizicii, pentru că aici conceptele primare contrazic opiniile preconcepute derivate din simțuri și cu care ne-am obișnuit încă din copilărie. Pentru a ne dezbăra de astfel de prejudecăți, Descartes susține că fiecare individ trebuie să treacă printr-un set de exerciții terapeutice sau „meditații":

Iată de ce am scris „meditații" mai curînd decît „dispute", ca filozofii, sau „teoreme și probleme", cum fac geometrii. Prin această alegere am dorit să subliniez că nu mă adresez celor care nu sînt dispuși să mi se alăture în procesul de meditație, și care nu acordă subiectului o atentă considerație (AT VII. 157; CSM II. 112; Noica 324).

Esențială este, așadar, participarea activă și entuziastă a cititorului individual, alături de eforturile sale de a descoperi adevărul. Iar modul în care acest lucru poate fi încurajat, spune Descartes, este prin utilizarea „metodei analizei". Căci metoda analizei arată „adevărata cale prin care un lucru a fost găsit în chip metodic... astfel că, dacă cititorul este gata să o urmeze, el își va apropria lucrul, înțelegîndu-l la fel de bine ca și cum l-ar fi descoperit el însuși" (AT VII. 155; CSM II. 110).

Analiza urmează deci calea descoperirii și permite fiecărui cititor „să își aproprieze lucrul". Dar nu este asta exact ceea ce a făcut Hobbes cînd a pornit cu nerăbdare, dar metodic, pe firul argumentației propoziției a patruzeci și șaptea pînă la axiomele relevante, pentru a se convinge de adevărul ei? De îndată ce este ridicată această problemă, contrastul pe care Descartes dorește să-l stabilească între raționarea deductivă tradițională și propria sa metodă începe să arate mai puțin pregnant. Pare că, pentru orice argumentație, se poate proceda în două feluri: să se plece de la axiomele fundamentale și să se meargă „în jos", dezvăluind treptat consecințele care derivă, sau să se înceapă de la propozițiile complexe, căutîndu-se apoi modul în care ele pot fi demonstrate, „urcînd" pînă se ajunge la axiome incontestabile. Asta nu ne convinge că este vorba de două moduri distincte de argumentare logică. Ceea ce face ca o argumentație să fie validă este același lucru în ambele cazuri — faptul că ea decurge cu necesitate din anumite premise în acord cu regulile logicii. Într-adevăr, dacă analizăm lucrările unui geometru grec precum Pappus din Alexandria, de la care Descartes împrumută distincția dintre „sinteză" și „analiză"[17], distincția pare să se reducă doar la deosebirea care este între mișcarea „în jos", de la axiome la un rezultat dorit și mișcarea „în sus", de la o propoziție dată pînă la axiomele care o generează.[18]

În acest moment, cineva poate începe să creadă că proclamația triumfătoare a lui Descartes despre „noua sa metodă" este mai mult decît o chestiune de fațadă, cel puțin în măsura în care metafizica sa este implicată în asta. Dar ideea asupra căreia se concentrează atenția lui rămîne în picioare: în loc de a fi pus în fața unui cadru deductiv static, gînditorul trebuie încurajat să urmeze dificila cale ascendentă a descoperirii, să se angajeze într-un

solicitant efort intelectual cu ajutorul căruia să poată fi dezgropate adevărurile relevante. Nimic nu trebuie acceptat necritic; nu trebuie să fie luate pe încredere premise majore universale, „definiții acceptate“, corpul de „axiome unanim acceptate“ ca bază pentru un sistem metafizic. În metafizică, sarcina fundamentală nu este de a pune în lumină consecințele unui corp de adevăruri primare, ci de a lupta pentru a descoperi ce propoziții, dacă există vreuna, satisfac indiscutabil acest statut.

Reluarea sumară a argumentelor de început ale *Meditațiilor* pe care am făcut-o mai devreme ar trebui să lămurească ce anume avea Descartes în minte atunci cînd afirma că în metoda sa de analiză ordinea pe care o urmează este „ordinea descoperirii“. Descartes nu începe prin a postula principiul său *cogito ergo sum*, sau prin a acorda acestuia statutul de axiomă indubitabilă. Dimpotrivă, el arată modul în care fiecare individ poate descoperi, prin supunerea tuturor credințelor sale valurilor succesive ale îndoielii, că cel puțin un lucru — propria sa existență — nu poate fi pus la îndoială. „Cogito“-ul este, așa cum apare, „împins în afară“ prin metoda îndoielii; el nu ne este oferit gata făcut, ci este atins la capătul unui lung exercițiu meditativ. Numai „meditînd dimpreună cu autorul“, și „apropriindu-și lucrul“ va fi capabil fiecare cititor să încheie călătoria de descoperire pe care a trasat-o Descartes.[19]

Probleme pe care le ridică metoda carteziană

Deși putem înțelege satisfacția cu care Descartes privea caracterul cu totul special al *Meditațiilor* sale, pretenția lui că lucrarea ca întreg exemplifică o metodă sigură și nouă de descoperire nu pare a fi, în cele din urmă, întemeiată. Chiar și numai ideea unei metode canonice de descoperire

a adevărului poate fi, în ochii cititorului modern, de domeniul fanteziei. Cîmpul științelor naturale pare astăzi să ofere cea mai vizibilă „poveste de succes“ cu privire la „descoperirea adevărului“, dar a devenit limpede că activitățile omului de știință nu se încadrează, și nu au cum s-o facă, în vreo „logică a descoperirii“ ideală; pur și simplu nu există nici un set canonic de proceduri de investigare care să garanteze progresul cunoașterii. Cît despre fundamentele metafizice ale științei, există acum un scepticism general în privința perspectivelor de a descoperi o temelie indestructibilă de certitudine pe care să se ridice teoriile noastre științifice și filozofice; pentru mulți, chiar această idee că ar putea exista asemenea fundații permanente și garantate se bazează pe o înțelegere eronată a lucrurilor. Ideea care pare că se impune acum tot mai mult este că orice sistem trebuie să fie deschis revizuirilor și ajustărilor în procesul de căutare a unui corp al cunoașterii mai coerent și mai funcțional, iar aceste revizuiri și ajustări se pot face chiar și la adevăruri care înainte păreau fundamentale, afectînd poate chiar și regulile metodologice care determină modul în care procedăm în investigațiile noastre.[20]

În afară de această grijă tipic „modernă“ în privința naturii generale a demersului cartezian, există și alte dificultăți, percepute chiar de aceia care acceptă termenii săi generali de analiză. Descartes a sperat, scriind *Meditațiile*, să creeze un mediu mai prietenesc printre teologii influenți ai zilei. Atît de mare era puterea și influența facultăților teologice din universitățile secolului al XVII-lea, încît își dădea seama că metafizica sa, și cu atît mai mult fizica sa (din care cea mai mare parte nici nu fusese publicată), aveau șanse reduse de a fi primite favorabil fără aprobarea lor. În dedicația către facultatea de teologie de la Sorbona, care a fost tipărită pe frontispiciul primei

ediții a *Meditațiilor* din 1641, Descartes elogiază virtuțile filozofiei ca un instrument pus în apărarea cauzei religiei, și vorbește despre lovitura decisivă pe care speră să o administreze ateismului prin demonstrațiile din *Meditații* despre existența lui Dumnezeu și „adevărata deosebire“ dintre sufletul omenesc și trup (AT VII. 2 și 6; CSM II. 3 și 6; Noica 236 și 239). Devine însă repede clar că aprobarea pe care Descartes căuta să o obțină de la teologi nu va veni prea curînd. Modul în care demonstra existența lui Dumnezeu a fost unanim considerat ca inadecvat sau invalid (cf. AT VII. 206; CSM II. 145); aproape fiecare pas al încercării sale de a stabili temelii ferme pentru cunoaștere a fost criticat (AT VII. 413 și urm.; CSM II. 278 și urm.); dar, lucrul cel mai grav, chiar metoda îndoielii pe care el o prezentase ca instrument pentru descoperirea certitudinii a fost anatemizată ca fiind subversivă și aducînd prejudicii credinței (cf. AT VII. 573–574; CSM II. 387).

Multe din aceste obiecții, și în special cele din urmă, pot fi considerate ca fiind nedrepte și pline de maliție. Dar, deși chiar propriile intenții ale lui Descartes erau de a respinge scepticismul, îndoiala extremă sau „hiperbolică“ la care a apelat ca parte a metodei sale de atingere a adevărului era, pentru unii, pur și simplu alarmantă. El părea să ințețească vîlvătaia scepticismului radical care va arde cu forță în a doua jumătate a secolului al XVII-lea. În *Cugetările* sale, publicate postum în 1670, Blaise Pascal (1623–1662) ataca fără menajamente încercarea lui Descartes de a valida cunoașterea umană și trata cu dispreț întregul proces al îndoielii hiperbolice, considerînd-o un fel de nebunie intenționată: „Ce trebuie să facă omul în această stare? Să se îndoiască de tot? Să se îndoiască de faptul că este treaz? Dar dacă este ciupit? Dar dacă este ars? Trebuie să se îndoiască și că se îndoiește? Că există? Acest stadiu nu poate fi atins...“[21]

Alţi critici ai lui Descartes, inclusiv cei care au comentat pe marginea primei ediţii a *Meditaţiilor*, au descoperit probleme structurale serioase în planul logic al lucrării. O problemă de acest tip a fost identificată în faptul că, pe măsură ce avansează de la conştientizarea propriei sale existenţe către demonstraţiile unui Dumnezeu perfect, necesare pentru a stabili baza unui sistem sigur de cunoaştere, Descartes este tot mai forţat să aducă în argumentaţia sa premise care, departe de a fi dezgropate metodic prin tehnica îndoielii sistematice, sînt pur şi simplu declarate adevărate. În A Treia Meditaţie, susţinînd că ideea de Dumnezeu pe care o descoperă în el nu poate fi explicată decît presupunînd că a fost plasată acolo de către o fiinţă perfectă, Descartes introduce abrupt, în chiar prima propoziţie a demonstraţiei, o maximă cauzală complexă şi controversată: „Este manifest în chiar lumina naturală că trebuie să existe cel puţin tot atîta realitate în cauza eficientă şi totală precum în efectul acestei cauze“ (AT VII. 40; CSM II. 28; Noica 264). Este interesant de observat că, atunci cînd Descartes ajunge în cele din urmă, cu oarecare reticenţă, să satisfacă cererea lui Mersenne de a oferi o expunere în „stil geometric“ raţionamentului său, această maximă — sau, oricum, o aserţiune foarte apropiată de ea — este pur şi simplu enunţată fără comentariu ca avînd statutul unei „axiome sau al unei idei comune“.[22]

O problemă strîns legată de aceste dificultăţi, care i-a preocupat pe mulţi dintre criticii contemporani ai lui Descartes şi a continuat să îi contrarieze pe comentatori pînă în zilele noastre, este celebra problemă a „cercului cartezian“. În forma sa cea mai generală, problema se poate rezuma astfel: dacă programul lui Descartes este într-adevăr unul radical, unul ce încearcă „să demoleze totul şi să reconstruiască din temelii“ (AT VII. 17; CSM II. 12; Noica 247), nu va ajunge el inevitabil, atunci

cînd va începe reconstrucția, să presupună rezultate pe care, în contextul respingerii integrale a credințelor anterioare, nu este încă îndreptățit să se bazeze? Cum poate cel ce meditează, de exemplu, să demonstreze existența lui Dumnezeu numai din percepțiile sale clare și distincte, atîta timp cît pare că veracitatea unor percepții clare și distincte poate fi garantată numai *după* ce existența lui Dumnezeu este cunoscută? Această chestiune a fost ridicată de cîțiva critici în Obiecțiile („Întîmpinările", în varianta Noica — *n.t.*) publicate împreună cu *Meditațiile* în 1641, poate cele mai dure fiind cele formulate de Antoine Arnauld, cuprinse în Al Patrulea Set de Obiecții (AT VII. 214; CSM II. 150); de aici faptul că obiecția „cercului" a mai fost cunoscută, în ultima parte a secolului al XVII-lea, și sub numele de „cercul lui Arnauld".

Frans Burman, tînărul olandez care a avut o întrevedere cu Descartes în 1648, s-a concentrat pe comentariul pe care Descartes l-a făcut în replica sa către Arnauld, în care spune că „singurul motiv pe care îl avem pentru a fi siguri că ceea ce percepem clar și distinct este și adevărat este faptul că Dumnezeu există" (AT VII. 245; CSM II. 171). Ce îl îndreptățește pe Descartes, se întreba Burman, să considere adevărate axiomele de care avea nevoie pentru a demonstra existența lui Dumnezeu (AT V. 148; CB 5)? Replica lui Descartes sugera că, atunci cînd avem de a face (în engleză: *attend to* — *n.t.*) cu o propoziție clară și distinctă, nu este nevoie de nici o garanție divină; o propoziție clară și distinctă nu are implicații exterioare dincolo de ceea ce sîntem în mod imediat conștienți, astfel încît nu există vreun scenariu sceptic, oricît de radical sau de extrem, care ar putea arunca vreo îndoială asupra adevărului său.[23]

Mulți din criticii lui Descartes, Leibniz în mod special, au avut o atitudine oarecum caustică față de întemeierea

pe noțiuni de claritate și distincție. Oamenii pot gîndi că ceva este clar și distinct, și cu toate acestea să se înșele, obiecta Leibniz; principiul conform căruia ceea ce percepem clar și distinct este adevărat este lipsit de utilitate atîta timp cît nu este specificat nici un criteriu de claritate și distincție (GP IV. 425; L 294). De fapt, Descartes oferă un criteriu de distincție, anume acela că o idee distinctă trebuie să conțină numai ceea ce este clar (astfel încît judecata mea să nu implice nici o aserțiune care să meargă dincolo de ceea ce sînt direct conștient). Problema este că numai propoziții extrem de simple și cu un grad redus de informație (precum „eu gîndesc“ sau „doi plus doi fac patru“) par să satisfacă acest criteriu. În încercarea de a construi un corp de cunoaștere bine fundamentat, Descartes este forțat să avanseze ipoteze care merg dincolo de astfel de adevăruri subțiri și neinteresante; el este constrîns să își asume riscuri ce depășesc exigențele sale austere care se impun pentru fundamentarea cunoașterii.[24]

Ținînd seama de critica înverșunată pe care procedurile lui Descartes au provocat-o, nu este poate de mirare că nici Spinoza și nici Leibniz nu și-au modelat filozofiile pe baza „metodei de analiză“ carteziene. Într-adevăr, una din ironiile istoriei filozofiei este că Spinoza, a cărui metafizică este impregnată de limbajul și ideile carteziene, decide să-și prezinte propriul sistem filozofic în chiar acea manieră geometrică pe care Descartes a considerat-o nepotrivită cercetării metafizice.

Spinoza și „ordinea geometrică“

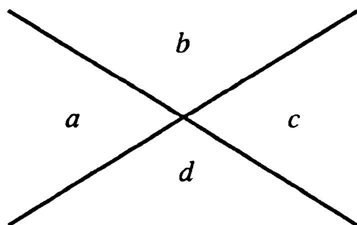
Fascinația lui Spinoza pentru metoda geometrică de expunere este exemplificată, înainte de toate, în al său *magnum opus, Etica,* scris în anii 1660, dar publicat abia

după moartea sa în 1667. Această lucrare remarcabilă (este singura scriere filozofică majoră ce urmează un asemenea model)[25] este împărțită în cinci părți ce au, respectiv, ca subiect pe Dumnezeu, spiritul uman, „afectele" (stările psihofizice, inclusiv emoțiile), sclavia omului și libertatea omului. Fiecare parte se deschide invariabil cu o listă de „definiții" urmată de o listă de „axiome".[26] Urmează apoi o lungă secvență de „propoziții" numerotate (peste treizeci pentru fiecare parte, 259 în total); după fiecare propoziție găsim o demonstrație care arată modul în care este derivată propoziția în cauză, fie direct, fie indirect (prin intermediul unor propoziții demonstrate anterior), din definiții și axiome.

Mai puțin cunoscută decît *Etica*, dar oferind o altă ilustrare elocventă a atașamentului lui Spinoza față de stilul geometric este singura lucrare majoră pe care a publicat-o sub numele său în timpul vieții, *Principia philosophiae Renati Descartes ordine geometrico demonstrata* (1663), cunoscută și sub titlul de „Principii ale filozofiei carteziene", deși o traducere mai adecvată ar fi *„Principiile* lui Descartes demonstrate în ordine geometrică". Așa cum sugerează titlul său latin, lucrarea încearcă să ofere o expunere în stil geometric a *Principiilor de filozofie* ale lui Descartes.[27] Unora li s-a părut curios că Spinoza a considerat necesar să ofere o expunere „sintetică" a *Principiilor* lui Descartes, atîta timp cît Descartes însuși ar fi recunoscut că *Principiile* sale urmau „ordinea expunerii" mai curînd decît „ordinea descoperirii", exemplificînd astfel metoda „sintetică", iar nu pe cea analitică.[28] Deși scrierea lui Descartes este împărțită în mici articole, fiecare constînd dintr-o propoziție numerotată urmată de o explicație sau de o argumentare a acelei propoziții, nu există nici o tentativă de a oferi deducții formale din axiome. În expunerea lui Spinoza, dimpotrivă, modelul geometric

de expunere este strict aplicat de la un capăt la altul. Astfel, Partea I începe, după o scurtă introducere, cu zece „definiții" numerotate și unsprezece „axiome"; urmează douăzeci și una de „propoziții", și pentru fiecare din ele Spinoza oferă o demonstrație arătînd cum se deduce ea direct sau indirect din axiome sau definiții. Propozițiile sînt adesea urmate de „corolare" care dezvoltă implicațiile logice a ceea ce tocmai a fost stabilit.

Inspirația evidentă pentru modelul urmat și aici și în *Etica* provine din *Elementele* lui Euclid (*Stoicheia*), scrise în Alexandria în jurul anului 300 *a.Chr.*, accesibile în traducere latină în secolul al XVII-lea, și universal admirate ca o paradigmă a raționării riguroase.[29] Cartea I a lui Euclid constă din treizeci și cinci de definiții (de tipul, „un unghi obtuz este acela care este mai mare decît un unghi drept": def. 11) și douăsprezece axiome (de exemplu, „dacă se iau cantități egale din cantități egale, cantitățile care rămîn sînt egale": ax. 3). Urmează patruzeci de propoziții, majoritatea fiind numite „teoreme" (adică rezultatul derivat din axiome sau definiții).[30] Astfel, Propoziția 15 spune că unghiurile opuse a două linii care se intersectează sînt egale:



Acest lucru este demonstrat arătîndu-se, mai întîi, că unghiurile adiacente *a* și *b* sînt egale cu două unghiuri drepte (pe baza unui rezultat stabilit anterior); și apoi, printr-un raționament similar, că *a* și *d* sînt egale cu două

unghiuri drepte. Dacă scădem acum unghiul *a* din fiecare din cele două agregate, prin axioma 3, resturile *b* și *d* trebuie să fie egale. La fel se arată că *a* și *c* sînt egale. În edițiile latine ale lui Euclid literele triumfătoare *Q.E.D.* (*quod erat demonstrandum* — ceea ce trebuia demonstrat) sînt plasate la sfîrșitul tuturor demonstrațiilor. Sîntem impresionați de aspectul compact și simplu al raționamentului, și de faptul că fiecare pas al argumentației este garantat fie prin referire la un rezultat stabilit anterior, fie prin invocarea uneia din definițiile inițiale, fie prin citarea uneia sau a mai multor axiome fundamentale ale sistemului.

Cîțiva comentatori au sugerat că atașamentul lui Spinoza față de metoda geometrică era doar o chestiune de stil, dar e foarte probabil că ceea ce l-a atras la demersul euclidian a fost pretenția sa de a oferi demonstrații logic impecabile. Nu este un accident că demonstrațiile lui Spinoza, precum cele ale lui Euclid, sînt întotdeauna terminate prin *Q.E.D.* S-a obiectat că Spinoza nu ar fi dat argumentelor sale același caracter convingător ca Euclid dacă nu ar fi fost de un optimism nemăsurat în privința plauzibilității axiomelor și a definițiilor sale inițiale. Dar există aici două trăsături distincte ale sistemului euclidian pe care trebuie să le considerăm separat: rigoarea deductivă a demonstrațiilor sale și adevărul indubitabil al axiomelor sale. Spinoza putea foarte bine să își închipuie că filozofia sa putea năzui la îndeplinirea primei trăsături fără să arate un optimism naiv în privința celui de al doilea punct. De fapt, Spinoza era chiar foarte convins că axiomele sale erau evidente și necesar adevărate. Termenul „evident“ trebuie, totuși, utilizat cu precauție. În filozofia scolastică se obișnuia să se distingă între două tipuri de evidență, pe care le-am putea eticheta drept evidență „obiectivă“ și, respectiv,

evidență „subiectivă“: o propoziție poate fi evidentă în mod obiectiv, sau „în sine“, fără să fie astfel în mod subiectiv — adică fără să se înfățișeze ca atare fiecăruia de la bun început.[32] Pentru o ființă de o infinită inteligență, *toate* adevărurile, în concepția lui Spinoza, ar fi manifeste într-un mod evident, căci adevărul lor este o chestiune de necesitate logică. Numai că, în cazul oamenilor, rămîne de dezbătut care din adevăruri sînt cele mai potrivite pentru a fi alese ca puncte de pornire pentru o expunere deductivă. Spinoza recunoaște că aici se impune o flexibilitate considerabilă. În timp ce Propoziția 7 a Părții I a *Eticii* demonstrează că „Existența ține de natura substanței“, într-una din scoliile sale („notă“ în versiunea românească, *n.t.*), adică în acea piesă de comentariu informal care urmează multor demonstrații ale sale, Spinoza observă:

Nu mă îndoiesc că toți acei care judecă lucrurile confuz și nu sînt obișnuiți să le cunoască prin cauzele lor prime cu greu vor putea să înțeleagă demonstrația lui P 7... Dacă însă ar da mai multă atenție naturii substanței, oamenii nu s-ar mai îndoi cîtuși de puțin de adevărul lui P 7. Mai mult, această propoziție ar fi pentru ei o axiomă și ar fi socotită printre noțiunile comune[33] (G II. 49–50; C 413; Posescu 10).

Prin urmare, certitudinea imediată, cel puțin în măsura în care este vorba de oameni, este o chestiune relativă și depinde de măsura reflecției noastre atente asupra conceptelor luate în discuție.

Asta înseamnă că Spinoza nu era chiar atît de optimist încît să se aștepte ca fiecare cititor care va deschide *Etica* să fie cuprins de convingerea indestructibilă că toate axiomele cu care începe cartea sînt adevărate. El ar vrea, mai curînd, ca în practică cititorul să-și suspende judecata pînă ce nu va citi mai departe. Nota ce urmează

Propoziției 11 a Părții a II-a a *Eticii* ar putea sta foarte bine ca un *motto* pentru studiul *Eticii* în totalitatea lui:

Desigur că cititorii se vor opri aici și își vor reaminti multe care îi vor face să șovăie. De aceea îi rog să înainteze împreună cu mine cu pas domol și să nu decidă asupra acestora până nu vor fi citit totul (G II. 95; C 456; Posescu 59).

În lumina unor astfel de comentarii, se afirmă adesea că sistemul lui Spinoza, în ciuda structurii sale axiomatice, trebuie să fie evaluat în întregul lui. Așa cum a susținut un comentator recent: „Spinoza și-a stabilit axiomele... nu pentru a fi imediat constrîngătoare, ci ca prime cărămizi într-un edificiu ce trebuie testat în întregime."[34] Cu siguranță, axiomele sînt adesea mai bine înțelese în lumina a ceea ce vine mai tîrziu, și chiar sfatul lui Spinoza de a nu „decide asupra acestora pînă nu vor fi citit totul" este indispensabil pentru orice cercetător al *Eticii*. Cu toate acestea, nu trebuie să uităm că Spinoza era absolut convins de adevărul și de evidența „obiectivă" a axiomelor sale. În mod cert, el nu le-a tratat ca și cum ar fi fost niște ipoteze de lucru care urmau să fie revizuite în lumina unor descoperiri ulterioare. Dimpotrivă, ori de cîte ori criticii săi i-au pus la îndoială vreuna din axiome, el a insistat că evidența lor putea fi întotdeauna apreciată cu condiția ca cititorul să fie pregătit să acorde suficientă atenție termenilor folosiți (cf. G IV. 13; C 171). Astfel că nu este nimic superficial în preferința lui Spinoza pentru modelul geometric; și trebuie să rezistăm tentației de a-i „minimaliza" demersul pentru a-l apropia de aspirațiile filozofice mai modeste ale timpurilor moderne. Deductivismul lui Spinoza are o profundă motivație filozofică — o motivație corelată cu angajamentul său față de obiectivele de claritate în percepțiile noastre intelectuale, și de certitudine manifestă în raționamentele noastre. Există

legături izbitoare cu idealul lui Descartes de *vera et certa scientia* — modelul unui sistem sigur și adevărat de cunoaștere „dedus din cauzele prime" (vezi mai sus, pp. 53, 64). În ciuda faptului că Descartes însuși era reticent în a folosi o expunere geometrică pentru metafizica sa, pare probabil că Spinoza a considerat metoda axiomatică potrivită în mod ideal cu proiectul „fundațional" de a stabili un sistem filozofic sigur, bazat pe „principii" evidente. Acest lucru se regăsește în chiar justificarea abordării axiomatice de către prietenul lui Spinoza, Lodewijk Meyer, în introducerea care precedă expunerea geometrică spinoziană a sistemului cartezian:

Metoda cea mai bună și mai sigură de a căuta adevărul în științe este aceea a matematicii, care își obține concluziile din Definiții, Postulate și Axiome. Căci, atunci cînd cunoașterea certă și solidă a unui lucru necunoscut nu poate fi obținută decît din lucruri cunoscute cu certitudine mai înainte, aceste lucruri trebuie să fie formulate de la început ca o fundație stabilă pe care să se construiască întregul edificiu al cunoașterii umane (G I. 127; C 225).

Definiții, esențe și apriorism

Pentru a da o descriere completă a metodei geometrice a lui Spinoza, trebuie spuse cîteva cuvinte despre celelalte elemente ale sistemului său, dincolo de axiomele și de propozițiile derivate din ele. Așa cum am arătat deja, în demonstrarea propozițiilor sale, Spinoza face apel nu doar la axiomele sale inițiale, ci și la „definiții". Definițiile ce pot fi găsite la Euclid sînt, în cea mai mare parte, indicații că o anumită etichetă va fi folosită într-un anumit mod: astfel, „un triunghi *scalen* este acela care are trei laturi inegale".[35] În schimb, definițiile lui Spinoza sînt departe de a fi stipulări arbitrare despre utilizarea termenilor;

pe de altă parte, așa cum Spinoza însuși arată, ele nu sînt concepute în mod necesar pentru a reflecta o utilizare comună (G II. 195; C 535). Acest lucru apare limpede într-o scrisoare din martie 1663: deși anumite definiții pot pur și simplu „explica un lucru așa cum îl concepem sau l-am putea concepe", o definiție are menirea specifică de a explica un lucru „așa cum este el în afara intelectului": „este adevărat că ceea ce deosebește o definiție de o propoziție este faptul că o definiție se preocupă numai de esențele lucrurilor sau ale afectelor lor (în timp ce o axiomă sau o propoziție se poate extinde și la adevărurile eterne în general)" (G IV. 43; C 194).[36] Referirea la „esențele lucrurilor" este decisivă. În *Tratatul despre îndreptarea intelectului*[37], Spinoza susține că intelectul, dacă este direcționat în mod adecvat și eliberat de influențe externe înșelătoare, poate obține o „percepție a unui lucru numai prin esența sa" (G II. 10; C 13). Metoda corectă în filozofie constă în a forma „definiții perfecte" care să „explice esența cea mai intimă a unui lucru" (G II. 34; C 39). Definiția nu trebuie doar să prindă o proprietate *(proprium)* adevărată sau esențială a lucrului în chestiune; mai curînd ea trebuie să fie astfel încît „cînd este luată în considerație numai definiția, fără alte elemente corelate, toate proprietățile lucrului să poată fi deduse din ea" (G II. 35; C 40). Definițiile lui Spinoza sînt astfel presupuse a avea o mare putere generativă; ele reprezintă „semințele cunoașterii" (*semina scientiae* — pentru a utiliza o metaforă a lui Descartes)[38], pe care fiecare intelect le poate găsi în el. Și din aceste semințe se poate dezvolta o întreagă explicație deductivă a tuturor proprietăților lucrului:

Tot așa cum, la începuturi, oamenii erau în stare să facă cele mai ușoare lucruri cu instrumentele cu care se născuseră [*innatis instrumentis*]... tot astfel și intelectul, prin propria sa putere înnăscută

[*vi nativa*], își creează propriile instrumente intelectuale prin care va obține noi puteri pentru alte lucrări intelectuale... și procedează astfel pas cu pas pînă ce ajunge la apogeul cunoașterii (G II. 14; C 17).

Exemplele pe care le dă Spinoza pentru a ilustra cum se derulează acest proces sînt, nu surprinzător, matematice: o adevărată definiție a cercului va permite ca toate proprietățile figurii să poată fi deduse din ea (*ibid.*). Spinoza este foarte aproape aici de intuiționismul matematic al tînărului Descartes din *Regulae*: așa cum pentru Descartes cunoașterea se bazează pe intuirea esențelor sau a „naturilor simple", tot așa pentru Spinoza intelectul purificat ajunge la definiții care prind esența lucrurilor; și în fiecare caz aceasta oferă fundamentul pentru un sistem deductiv al cunoașterii.[39]

Pentru cititorul obișnuit, dilema cea mai stăruitoare în acceptarea programului lui Spinoza pare a fi tocmai aceea pe care Descartes a formulat-o împotriva „metodei sintezei": „ea nu este la fel de eficientă ca metoda analizei, și nici nu provoacă mințile acelora care sînt dornici să afle, căci nu arată cum a fost descoperit lucrul în cauză" (AT VII. 156; CSM II. 111). *Meditațiile* lui Descartes au o putere de convingere chiar și pentru aceia care nu sînt în mod obișnuit atrași de investigația filozofică; cititorul este prins pe nesimțite în drama individuală a gînditorului singuratic care se luptă să atingă o anumită certitudine. În cazul *Eticii* lui Spinoza însă, chiar și cel mai entuziast începător poate fi ușor descurajat de tirul definițiilor tehnice cu care se deschide lucrarea: „Prin cauza sa înțeleg ceva a cărui esență îi include existența"; „lucrul care poate fi mărginit de un altul de aceeași natură cu el, îl numesc infinit în genul său"; „prin substanță înțeleg ceea ce există în sine și este înțeles prin sine însuși"... și așa

mai departe. Nimic nu poate fi mai îndepărtat de strategia declarată a lui Descartes de a începe de la o considerare a concepțiilor acelei persoane care „tocmai începe să practice filozofarea" (A V. 146; CB 3).

Într-o anumită măsură, disconfortul inițial pe care îl resimte cititorul diminuează pe măsură ce lucrarea avansează. Căci, deși Spinoza se ține ferm de cadrul său deductiv auster, el îi mai atenuează din inatractivitate prin adăugarea unui larg aparat auxiliar de note, anexe și prefețe. Notele (bucățile de comentariu) care urmează după multe demonstrații ale unor propoziții particulare, ca și anexele și prefețele ce succedă sau precedă diverse părți ale cărții sînt toate redactate într-un limbaj mult mai puțin formal. Rolul lor este să sprijine demonstrația, să clarifice terminologia, să explice cadrul filozofic și să justifice pașii pe care Spinoza îi face. Într-o măsură considerabilă, aceste adăugiri umplu falia pe care Descartes a văzut-o în „metoda sintetică": ele ajută pe cititor „să se apropie de lucru", și îi oferă, cel puțin, cîteva indicații despre „cum a fost descoperit lucrul în cauză".

În afară de chestiunea accesibilității metodei lui Spinoza, trebuie spus ceva despre structura sa logică. Am observat mai sus că, pe lîngă axiomele sale, Spinoza enunță un anumit număr de „postulate". Postulatele pe care le găsim la Euclid au un statut cvasiaxiomatic; axiomele din anumite ediții ale scrierii lui Euclid apar, în alte ediții, ca postulate și viceversa. Postulatele lui Spinoza sînt, totuși, diferite, așa cum se vede din comentariile pe care le face pe marginea descrierii percepției senzoriale din Propoziția 17 a Părții a II-a a *Eticii*:

Aceasta se poate întîmpla și din alte cauze. Aici însă îmi este de ajuns să arăt una singură, prin care să pot explica lucrul, așa ca și cum aș fi dezvăluit adevărata lui cauză. Și nu cred că am rătăcit

departe de adevărata sa cauză, întrucît toate postulatele de care m-am folosit abia dacă cuprind ceva care să nu fie scos din experiență... (G II. 105; C 464; Posescu 68).

Asta ne reamintește cu putere de un pasaj din Descartes în care se spune că există limite în aplicarea metodei deductive. Putem deduce din natura lui Dumnezeu un anumit număr de legi generale ce privesc universul, spune Descartes, dar există foarte multe chestiuni de detaliu care nu pot fi stabilite a priori, în care însă sîntem „liberi să facem orice ipoteze cu condiția ca toate consecințele presupunerilor noastre să concorde cu experiența noastră“ (AT VIII. 101; CSM I. 256).[40] „Postulatele“ lui Spinoza, în acest caz, nu sînt decît presupuneri care sînt considerate bine întemeiate dacă se poate demonstra că se potrivesc cu experiența; nu se presupune că sînt intuite ca fiind evidente. Nici în cazul lui Spinoza, cel mai puternic atras dintre cei trei de modelul deductiv, nu găsim, la nivelul explicațiilor detaliate ale unui fenomen particular, tipul de apriorism rigid care figurează atît de proeminent în caricatura obișnuită a raționalismului filozofic.[41]

Negarea contingenței și gradele de cogniție la Spinoza

Deși Spinoza nu este un apriorist rigid, el susține totuși că toate adevărurile sînt, în principiu, demonstrabile, chiar dacă acest lucru nu se poate realiza în practică. Pentru Spinoza, „toate lucrurile sînt determinate să existe și să acționeze într-un anumit fel din necesitatea naturii lui Dumnezeu“ (*Etica* I, prop. 29). Înseamnă că o percepție total adecvată a naturii divine ne-ar permite să demonstrăm inevitabilitatea a tot ceea ce se întîmplă. „Am arătat

mai clar decît lumina zilei că nu există nimic, dar absolut nimic, în lucruri care să ne îndreptățească să le numim contingente" (G II. 74; C 436).

Fără a zăbovi asupra cadrului metafizic al acestei afirmații (ce va fi examinat în capitolul ulterior), vom încerca aici doar să urmărim cum influențează negarea contingenței modul în care concepe Spinoza metoda filozofică și descrierea pe care el o face căii prin care este obținută o astfel de cunoaștere. La prima vedere, ar putea părea că respingerea contingenței pe care o susține Spinoza nu concordă cu modurile de gîndire standard. Căci mulți tind să considere necesitatea ca pe ceva mai degrabă special, care se aplică doar la propoziții precum cele ale logicii și matematicii, care, într-un anumit sens, „trebuie" să fie adevărate, neputînd fi altfel. Dar, în cazul afirmațiilor cotidiene despre lumea înconjurătoare precum „plouă la Londra", nu vedem aici nici o necesitate; lucrurile ar fi putut, așa cum spunem de obicei, să stea altfel. (Pentru David Hume, toate chestiunile de fapt și de existență au acest caracter esențial contingent: absolut toate lucrurile pe care le observăm puteau să aibă o altă evoluție, și orice generalizare făcută ar putea fi infirmată în orice moment.)[42] Cu toate acestea, pentru Spinoza faptul că privim anumite evenimente ca fiind contingente nu este decît un semn al lipsei noastre de cunoaștere. Dacă am cunoaște întregul lanț cauzal care a dat naștere stării actuale a vremii din Londra, am ști că „plouă acum în Londra" nu este ceva ce doar *se întîmplă* să fie adevărat; ci am considera fie că *trebuie* (este necesar) să fie, fie că *nu poate fi* adevărat (este imposibil):

Un lucru este numit contingent doar dintr-o lipsă a cunoașterii noastre... atunci cînd nu putem afirma nimic sigur despre necesitatea sau imposibilitatea existenței sale, fiindcă ordinea cauzelor ne este ascunsă (*Etica* I, prop. 33, nota 1).[43]

Din concepția lui Spinoza rezultă că oricine consideră că o propoziție este o formulare a unui fapt contingent are, automat, o percepție inadecvată a realității. Să presupunem, de exemplu, că eu am convingerea că pămîntul este plat. În acest caz, ideile mele sînt, după expresia lui Spinoza, „mutilate și confuze"; dacă aș avea o percepție mai adecvată, aș vedea că această propoziție, combinată cu altele, conduce la o contradicție și astfel nu poate fi adevărată. Dar să observăm că sentințele lui Spinoza nu se aplică doar la propozițiile false; ele se extind la ceea ce este îndeobște considerat a fi adevăruri contingente. În cazul în care cred că soarele este mai mare decît luna, dar sînt lipsit de o percepție adecvată a motivelor care fac această propoziție necesar adevărată, atunci, în viziunea lui Spinoza, starea minții mele încă mai este marcată de un grad de eroare sau de falsitate. Falsitatea poate fi evitată doar dacă mintea posedă o conștiință clară nu doar a adevărului dat, ci și a necesității acelui adevăr.[44]

Această concepție foarte austeră despre ceea ce poate avea statutul de cunoaștere adevărată este clarificată mai departe în descrierea pe care Spinoza o face celor trei „grade ale cogniției" (*cognitionis genera*), cum le numește el (*Etica* II, prop. 40, nota 2). Acestea mai sînt cunoscute și sub numele de cele trei grade de *cunoaștere* (este și cazul ediției române, *n.t.*), dar aceasta este o traducere eronată. Descartes acceptase existența anumitor tipuri de *cognitio* („cogniție" sau „conștientizare") care însă nu erau îndreptățite la eticheta onorifică de *scientia* — o etichetă pe care el o rezervă pentru cunoașterea sistematică bine fundamentată.[45] Spinoza nu face aceeași distincție ca Descartes, ci utilizează *cognitio* pentru o mare varietate de stări ale conștiinței — printre care cea mai elementară nu este, strict vorbind, cunoaștere, căci implică falsitatea.[46] Nivelul cel mai de jos presupune doar opinii de

mîna a doua (de exemplu, credința mea că m-am născut în cutare zi: G II. 10; C 13); la acestea sînt adăugate percepții ce provin „din simțuri, ca în cazul în care, auzind sau citind anumite cuvinte, ne formăm o anumită idee despre ele prin intermediul căreia ne imaginăm anumite lucruri“ (G II. 122; C 477).[47]

Poate că cel mai relevant exemplu al celui mai redus nivel de cogniție este ceea ce el numește „cogniție provenită din experiență schimbătoare“ (*cognitio ab vaga experientia*). Reprezentarea pe care o avem din experiența senzorială „se înfățișează intelectului în mod mutilat, confuz și fără ordine“. Faptul că experiența senzorială nu poate fi luată ca bază pentru cunoaștere le-ar fi părut o temă destul de familiară multora dintre cititorii lui Spinoza. Caracterizarea drept „confuză“ a reprezentării senzoriale ar fi trimis cu gîndul, în primul rînd, la încercarea lui Descartes de a revigora binecunoscuta „argumentație din iluzie“ care pune în joc situații precum aceea în care un băț scufundat parțial în apă apare îndoit, caz în care informația furnizată de simțuri poate fi înșelătoare (AT VII. 438; CSM II. 296). În al doilea rînd, etichetarea experienței senzoriale drept *vaga* („pasageră“, „inconstantă“) pare să trimită la argumentul (ce își are originea la Platon) conform căruia anumite asertiuni bazate pe simțuri care trec drept adevărate la un anumit moment, sau dintr-un anumit punct de vedere, pot apărea ca fiind false la un moment ulterior, sau dintr-un punct de vedere diferit. Faimoasa discuție a lui Descartes despre bucata de ceară din A Doua Meditație este o explorare a acestei teme: examinînd ceara, simțurile mele îmi spun că ea are un anumit gust, miros, culoare și formă, și că emite un anumit sunet; ceva mai tîrziu, pe măsură ce apropii ceara de foc, „resturile de gust se risipesc, mirosul piere, culoarea se schimbă, forma dispare, iar dacă o lovești nu mai

scoate nici un sunet“ (AT VII. 30; CSM II. 20; Noica 256). În afara acestor argumente familiare, o a treia rezervă, mult mai generală, a fost formulată de către Descartes. El susținea că și atunci cînd simțurile lucrează perfect și condițiile observației senzoriale sînt fixate cu grijă încă rămîne ceva confuz și inerent indistinct în informația pe care ele o furnizează:

Dacă cineva afirmă că vede culoare într-un corp... asta revine la a spune că vede ceva despre care el este complet ignorant sau, cu alte cuvinte, că nu știe ceea ce spune... Dacă examinează natura a ceea ce este reprezentat prin senzația de culoare... a ceea ce este reprezentat ca existînd în corpul colorat — el va înțelege că este complet ignorant în această privință (AT VIII. 33; CSM I. 217).

Pentru Descartes, o percepție acurată a lumii așa cum este ea impune o limitare la conceptele clare și distincte ale matematicii pure: trebuie să abandonăm descrierile lumii în termeni de calități senzoriale, și să substituim noțiuni cantitative precise care să redea esența „substanței întinse“ (AT VIII. 41–42; CSM I. 224).

Toate aceste trei linii de argumentație pot să fi influențat indirect atitudinea lui Spinoza față de „experiența inconstantă“ (cf. G II. 82; C 445), dar argumentul cel mai caracteristic al gîndirii sale despre experiența senzorială depinde de distincția pe care o face între percepțiile adecvate și cele inadecvate. O percepție adecvată implică, așa cum am spus-o și mai înainte, nu doar o percepție a faptului că așa stau lucrurile, ci și o apreciere a necesității faptului că ele sînt adevărate. Acum este clar că o percepție senzorială izolată va purta doar informația că ceva *este* într-un anumit fel; mai mult, nici o serie de astfel de percepții, oricît de extinsă, nu poate fi suficientă pentru a stabili că ceva trebuie să fie într-un anumit fel (chestiune asupra căreia Leibniz va insista foarte mult; vezi mai jos,

pp. 103–104). Rezultă că acela care este în căutarea adevărului necesar trebuie să treacă dincolo de datele imediate ale simțurilor și să încerce să descopere lanțul subiacent de rațiuni sau cauze care va stabili că un fenomen dat trebuie să se realizeze cu necesitate. Iată ce vrea să spună Spinoza atunci cînd opune *vaga experientia* gradului al doilea al cogniției, „rațiunea" (*ratio*). Rațiunea ne poartă dincolo de sfera temporarului și a contingentului către cauzele subiacente permanente ale fenomenelor: „Stă în natura rațiunii să perceapă lucrurile așa cum sînt ele, adică nu contingente, ci necesare" (*Etica* II, prop. 44). În locul unor „opinii nesigure", cel care a atins al doilea grad de cogniție va avea o înțelegere rațională a rețelei stabile de cauze care vor explica de ce un anumit fenomen trebuie să fie așa cum este. Într-o vie și celebră formulare, Spinoza exprimă acest lucru spunînd că stă în natura rațiunii să contemple lucrurile *sub specie eternitatis* („în forme eterne", *ibid.*, corolarul 2).

Deasupra rațiunii, care este al doilea grad al cogniției, Spinoza plasează un al treilea grad — cel mai înalt — pe care îl numește *scientia intuitiva* („cunoaștere intuitivă"). Termenul *scientia* este utilizat de Descartes, așa cum am văzut, pentru a caracteriza un tip cu totul privilegiat de cogniție; iar Spinoza și Descartes împărtășesc amîndoi convingerea că este necesar a transcende experiența senzorială și a face eforturi pentru o cogniție intelectuală clară și distinctă. Dar în ce măsură diferă *ratio* a lui Spinoza de *scientia intuitiva*? Contrastul dintre propoziții necesare și contingente nu ne va fi de vreun folos în acest caz, căci ambele grade doi și trei ale cogniției implică o înțelegere a ceea ce este adevărat cu necesitate (*Etica* II, prop. 41); și ambele concep lucrurile *sub specie aeternitatis* (*Etica* II, prop. 44, corolarul 2; *Etica* V, prop. 31, nota).

Acei lectori ai lui Spinoza formați în tradiția scolastică ar fi fost conștienți de distincția standard aristotelică dintre *nous* (tradus în general prin „intuiție") și *apodeixis* (tradus în general prin „deducție"). În concepția lui Aristotel, *nous* este facultatea prin care accedem la adevărul primelor principii sau axiome ale unei demonstrații; *apodeixis* ne permite să deducem consecințele. Modul în care utilizează Spinoza această distincție fundamentală dintre ceea ce este imediat înțeles și ceea ce trebuie dedus apare din următoarea ilustrare pe care o oferă pentru a explica cele trei grade ale cogniției stabilite de el. Exemplul constă în exercițiul matematic al găsirii „celui de-al patrulea proporțional"[49]: date trei numere *a, b, c* trebuie să găsim un număr care să fie față de *c* precum este *b* față de *a* (astfel, pentru secvențele 2, 4, 5 răspunsul este 10). Spinoza enumeră trei moduri în care poate fi rezolvată problema. Primul este să facem „ceea ce fac negustorii" și să aplicăm mecanic regula degetului (de exemplu, „multiplică-l pe al doilea cu al treilea și împarte-l la primul"); cei care procedează astfel au învățat regula în copilărie, dar se poate presupune că nu au o înțelegere adevărată a modului în care ea funcționează. Aceasta corespunde gradului celui mai de jos de cogniție. Al doilea mod implică aplicarea aceleiași reguli, dar cu posibilitatea de a o sprijini cu o demonstrație riguroasă, arătînd că ea trebuie să fie adevărată pentru orice serie de numere proporționale. Aceasta corespunde celui de-al doilea grad al cogniției, lui *ratio*. Dar persoana care se bucură de cel mai înalt grad de cogniție, *scientia intuitiva*, este capabilă să vadă răspunsul dintr-o dată. „Date numerele 1, 2 și 3, oricine vede că al patrulea număr proporțional este 6; și aceasta cu atît mai clar cu cît îl derivăm din chiar raportul pe care îl vedem dintr-o dată că se obține între primul și al doilea număr" (G II 122; C 478). Descartes, în propria

sa descriere din *Regulae* pe care o face intuiției, accentuează faptul că este posibil să intuim un lanț de conexiuni dintr-o singură mișcare, continuă și fără întreruperi, a gîndirii... „atît de rapid că memoriei nu îi mai rămîne nici un rol de jucat, încît mi se pare că intuiesc întregul lucru, practic dintr-o dată“ (AT X. 387–388; CSM I. 25). Este clar că Spinoza urmează analogia carteziană centrală dintre simpla viziune și activitatea intelectuală; cînd ceva este prezentat minții într-un mod clar și imediat, și nu conține nimic care să nu fie clar, atunci mintea are abilitatea „să vadă“ adevărul într-un mod care nu lasă loc de eroare (G II. 24; C 29).[50]

Deși rațiunea și cunoașterea intuitivă lucrează în moduri diferite, amîndouă pot atinge adevărul, căci amîndouă operează pe baza a ceea ce Spinoza numește „idei adecvate“. Semnul pentru falsitate este, pentru Spinoza, inadecvarea sau incompletitudinea. Ideile născocite, susține el în *Tratat despre purificarea intelectului*, nu sînt niciodată clare, ci întotdeauna confuze, și „întreaga confuzie rezultă din faptul că mintea cunoaște numai în parte un lucru care este un întreg“ (G II. 24; C 29. Cf. G II. 117; C 473). În această viziune a înțelegerii — ce poate fi numită „holistă“ — căutarea adevărului este o căutare a unui set de idei și mai complet și mai cuprinzător, set din care, așa cum am văzut, va deriva imediat necesitatea tuturor propozițiilor adevărate. Asta nu înseamnă că experiența senzorială poate fi ignorată sau abandonată în întregime (am văzut mai sus că este important pentru Spinoza ca postulatele sale să fie în acord cu experiența). Dar asta înseamnă că filozofului i se va cere mereu să încorporeze rezultatele experienței senzoriale într-un cadru mai larg. Și doar în acest cadru lărgit aparența contingenței se va evapora, iar necesitatea adevărului va apărea pregnant. „Ține de natura rațiunii“, spune Spinoza, „să considerăm

lucrurile ca fiind nu contingente, ci necesare" (*Etica* II, prop. 44). Trebuie să fie clar de aici că una din cele mai renumite teorii ale lui Spinoza — că adevărul se manifestă ca atare (că adevărul este *index sui*, propriul semn, sau *norma sui*, propriul criteriu)[51] — este departe de a fi o mostră de optimism naiv despre abilitatea minții umane de a distinge adevărul de fals. Ideile adecvate de rațiune și de cunoaștere intuitivă presupun o structură coerentă și cuprinzătoare care este complet absentă din ceea ce ne oferă „experiența pasageră". Din această cauză, Spinoza este îndreptățit să afirme că „cine are o idee adevărată știe totodată că are o idee adevărată și nu se poate îndoi de adevărul lucrului" (*Etica* II, prop. 43). Mulți critici l-au întrebat pe Descartes cum poate fi cineva sigur că ideile lui sînt clare și distincte; iar răspunsurile lui Descartes nu au fost întotdeauna convingătoare (cf. AT VII. 146; CSM II. 104). Întrucît, pentru Spinoza, falsitatea apărea atunci cînd nu exista o percepție adecvată a motivului pentru care o propoziție trebuie să fie adevărată (sau pentru care nu poate fi adevărată), se poate observa de ce credea el că falsitatea trebuie să se înfățișeze fără dificultate reflecției intelectuale. La fel, ținînd seama de caracterul holist și necesitarist al concepției lui Spinoza despre cunoaștere, este posibil să vedem cum a ajuns el să susțină că cineva nu poate atinge adevărata percepție fără să știe că a atins-o: „Întocmai cum lumina se face cunoscută pe sine și face să se cunoască întunericul, tot așa adevărul este normă și pentru ceea ce este fals" (*Etica* II, prop. 43, nota).

Leibniz și „arta combinării"

Am văzut cît de importantă era, la Descartes, ideea unei „noi metode" pentru investigarea adevărului; obiectivul descoperirii unei astfel de metode rămînea o preocupare

majoră pentru filozofia secolului al XVII-lea. Preocuparea lui Leibniz pentru această problemă devine manifestă o dată cu unul dintre primele sale eseuri, intitulat *Disertație despre arta combinării*, și publicat cînd avea douăzeci de ani (era versiunea extinsă a tezei pe care a susținut-o pentru *Habilitationsschrift* la Universitatea din Leipzig). Aici el arată modul în care concepte aritmetice complexe pot fi scrise sub forma unor combinații sau „agregate" de concepte elementare (un exemplu clasic de acest tip a fost descoperirea sa ulterioară a notației binare care permite tuturor numerelor să fie exprimate sub forma de combinații de unu și zero).[52]

Inspirația ce stătea la baza lucrării era matematica, dar, reluînd oarecum pledoaria lui Descartes în favoarea ideii de *mathesis universalis*,[53] Leibniz susține că metoda descompunerii ideilor complexe în elemente simple poate servi ca o cheie în înțelegerea unor chestiuni din domenii foarte variate. În acest fel, „metoda combinatorică" putea fi aplicată nu doar la aritmetică, ci și la metafizică, la fizică, și chiar la subiecte practice precum jurisprudența: „întîlnim peste tot elemente simple — în geometrie figurile (un triunghi, un cerc etc.), în jurisprudență acțiunile (o promisiune, o vînzare etc.). Cazurile nu sînt decît agregate ale acelor elemente care pot varia la infinit în orice domeniu" (GP IV. 58; L 82).

Într-o lucrare ulterioară intitulată „Despre sinteza și analiza universală sau Despre arta descoperirii și a judecății",[54] Leibniz face o prezentare mai generală a ceea ce are în minte. Dacă am fi în posesia „adevăratelor categorii corespunzătoare celor mai simpli termeni", ar trebui să avem „un fel de alfabet al gîndirii umane" care ar putea reprezenta *summa genera* (categoriile sau tipurile generale) „din combinarea cărora să poată fi formate conceptele inferioare" (GP VII. 292; P 10). Generalitatea extremă

a conceptelor implicate înseamnă, după Leibniz, că „alfabetul gîndurilor“ ar opera la nivel și mai simplu și mai universal decît matematica:

Arta combinării este... știința care se ocupă de formele lucrurilor sau ale formulelor în general. Cu alte cuvinte, este știința calității în general, a probabilului și a improbabilului, după cum variate formule apar din combinații ale lui a, b și c, fie că acestea reprezintă cantități sau orice altceva. Algebra (care are ca obiect formule aplicate cantității) se subordonează, în consecință, artei combinării și regulilor sale. Cu toate acestea, aceste reguli sînt mult mai generale și pot fi aplicate nu doar în algebră, ci și în criptografie, în diverse tipuri de jocuri, chiar în geometrie... și în toate chestiunile în care este implicată similaritatea (GP VII. 297–298; P 17).

Întorcîndu-se la discuția carteziană despre „ordinea descoperirii“ și la distincția între cele două „metode“ ale analizei și sintezei, Leibniz pare să identifice propria sa „artă a combinării“ cu metoda sintezei; el refuză totuși să stabilească dogmatic vreun canon pentru descoperirea adevărului, observînd că „Dintre mințile capabile să facă descoperiri, unele sînt mai analitice, altele mai combinatorii“ (*ibid.*). Cu toate acestea, impresia dominantă este că Leibniz găsește că idealul lui Spinoza al unui sistem deductiv de cunoaștere este extrem de atractiv. Filozoful, afirmă Leibniz, ar trebui să năzuiască la o cunoaștere „adecvată“ sau „intuitivă“ exprimată în termeni de „definiții reale“ (GP VII. 295; P 14).[55] Ca și în cazul lui Spinoza, aceste definiții sînt privite ca avînd capacitate generativă (P 13), furnizînd fundamentul pe care toate adevărurile vor putea fi demonstrate:

Și astfel o rațiune poate fi oferită pentru fiecare adevăr; căci legătura predicatului cu subiectul fie este evidentă, ca în cazul propozițiilor identice [al tautologiilor], fie trebuie să fie revelată... Plecînd de aici putem obține o metodă de a prelucra toate lucrurile (în caz că sînt înțelese) într-un mod care este la fel de demonstrativ precum cel al geometriei (GP VII. 295–296; P 15).

În ciuda atracției pentru modelul deductivist, Leibniz este, totuși, foarte departe de a oferi o descriere dogmatic aprioristă a cunoașterii umane. În continuarea pasajului citat, el lămurește că ceea ce tocmai a afirmat reprezintă un tip de ideal care definește ce ar însemna să avem o înțelegere perfectă; afirmația sa nu încearcă să descrie modul în care este alcătuită cunoașterea umană obișnuită. Dumnezeu, spune Leibniz, „înțelege toate lucrurile a priori ca adevăruri eterne", căci el posedă o „cunoaștere adecvată" completă. Ființele umane, în schimb, „abia de cunosc ceva în mod adecvat și doar puține lucruri în mod aprioric". Pentru noi, este necesar să ne bazăm pe experiență; noi, oamenii, spune Leibniz, avem de a face cu „chestiuni de fapt, adică cu chestiuni contingente care nu depind de rațiune, ci de observație" (*ibid.*). Aceasta ne conduce direct către una dintre cele mai specifice componente ale concepției lui Leibniz despre investigația filozofică — teoria contingenței.

Necesitate, contingență și „raționalismul" lui Leibniz

Distincția între adevăruri eterne, necesare, și adevăruri contingente sau chestiuni „de fapt" capătă o importanță deosebită la Leibniz. Bineînțeles că nu el inventează distincția; contrastul dintre ceea ce trebuie să fie adevărat și ceea ce doar se întîmplă să fie adevărat poate fi găsită chiar la Platon și la Aristotel, și joacă un rol important în filozofia scolastică. Dar Spinoza, așa cum am văzut, pune sub semnul întrebării conceptul de contingență, susținînd că el nu apare decît dintr-o „lipsă a înțelegerii noastre" (G I. 242; C 308). Leibniz a fost preocupat să arate că putea fi găsită o utilizare perfect validă a termenului

„contingent"; dar, în ciuda acestei tipici tentative de reconciliere, concepția lui Leibniz privind această chestiune pare să aibă foarte mult în comun cu aceea a lui Spinoza.

Adevărurile necesare, sau „adevăruri ale rațiunii", depind, spune Leibniz, de „principiul contradicției", principiu pe care l-a descris în *Monadologia* (1714), rezumatul tîrziu al concepțiilor sale, ca „unul din cele două mari principii pe care se bazează raționamentele noastre" (par. 31). În virtutea acestui principiu, considerăm o propoziție adevărată cînd opusa ei este contradictorie. Astfel, în cazul a ceea ce Leibniz numește în altă parte „adevăruri primare" (propoziții de forma „*A* este *A*" sau „fiecare lucru este ceea ce este"), oricine ar încerca să le nege ar exprima pur și simplu un nonsens. În terminologia lui Leibniz, ele sînt propoziții „identice", sau, așa cum am spune astăzi, „tautologii"; opusul lor, afirmă Leibniz, „conține o contradicție expresă" (par. 35). Leibniz continuă explicînd că există alte adevăruri ale rațiunii care nu posedă în mod imediat forma propozițiilor „identice". „O parte este mai puțin decît întregul" nu exemplifică direct forma „*A* este *A*". Totuși, afirmă Leibniz, ea poate fi redusă la un adevăr primar cu ajutorul definițiilor. „« O parte este mai mică decît întregul » se poate demonstra foarte ușor dacă plecăm de la definițiile lui « mai mic » sau « mai mare » și de la axioma primitivă a Identității" (*Adevărurile prime*: CO 518; P 87; Bădărău 42).

Din această perspectivă, distincția dintre necesar și contingent poate părea indiscutabilă: un adevăr necesar ar fi cel exprimat fie printr-o propoziție „identică", fie prin una care este reductibilă la o propoziție identică, și a cărei negare ar implica o contradicție. Un adevăr contingent, în schimb, ar fi unul care nici nu este o propoziție identică, nici nu poate fi redus la așa ceva, și a cărui negare este posibilă. De fapt, lucrurile sînt mult mai complicate

decît ar putea părea. Căci, urmînd descrierea lui Leibniz a ceea ce înseamnă că o propoziție este adevărată, în *orice* propoziție adevărată, fie contingentă sau necesară, predicatul este, așa cum afirmă el, „conținut" sau „inclus" în subiect: „întotdeauna, în orice propoziție afirmativă adevărată, necesară sau contingentă, universală sau particulară, conceptul de predicat este, într-un anume fel, inclus în acela al subiectului — *predicatum inest subjecto*; altfel nu aș ști ce este adevărul" (GP II. 56; P 62. Cf. P 57 și 61).

Principiul că predicatul este în subiect (numit și „principiul *Inesse*") era, în filozofia scolastică, un loc comun; Leibniz pretindea că el este derivat direct din Aristotel. Aplicarea sa era însă în mod normal restrînsă la adevărurile necesare (astfel, în cazul propoziției necesare adevărate „un triunghi are trei laturi", ideea trilateralității poate fi privită ca fiind conținută în conceptul de triunghi). Extinzînd maxima la *toate* adevărurile, Leibniz pare să își asume riscul de a eradica distincția dintre propozițiile necesare și cele contingente pe care chiar el a stabilit-o. Căci, dacă spunem chiar despre o propoziție de tipul „Fido latră" că predicatul este conținut în subiect, atunci s-ar putea crede că afirmăm că ar fi posibil, doar prin analizarea propoziției, să îi recunoaștem adevărul; la o privire mai atentă însă adevărul ei nu poate fi stabilit decît prin rațiune. Astfel încît, departe de a avea o distincție între „adevăruri ale rațiunii" și „adevăruri ale faptului", tindem să alunecăm într-un sistem complet necesitarist, în care toate adevărurile pot fi stabilite doar prin descoperirea definițiilor termenilor.

Într-o lucrare importantă intitulată „Adevăruri necesare și contingente" (scrisă la sfîrșitul anilor 1680), Leibniz se străduiește să rezolve paradoxul. Restabilind distincția

formulată în lucrarea sa mai recentă între modul în care se prezintă lucrurile unui intelect perfect și cel în care ele se prezintă ființelor umane, Leibniz remarcă:

În cazul adevărului contingent, și în situația în care predicatul este efectiv în subiect, nimeni nu va ajunge vreodată la demonstrația unei identități, chiar dacă descompunerea fiecărui termen se continuă indefinit. În asemenea cazuri, numai Dumnezeu, care înțelege infinitul dintr-o dată, poate vedea cum unul este în celălalt, poate înțelege a priori care este rațiunea perfectă a adevărului. În lucrurile create, aceasta apare a posteriori, prin experiență (CO 17; P 97).

Putem explica acum atitudinea lui Leibniz față de modelul necesitarist sau deductiv. Nu mai este nici o îndoială că el împărtășește viziunea „raționalistă" a lui Descartes și Spinoza conform căreia universul este un sistem rațional ordonat determinat (la Spinoza: inseparabil) de Dumnezeu; de aceea el susține că „orice predicație adevărată are un oarecare fundament în natura lucrurilor" (GP IV. 432; P 18; Bădărău 76). „În virtutea interconexiunii generale a lucrurilor — îi scria Leibniz în iulie 1686 distinsului filozof și vechi corespondent al lui Descartes, Antoine Arnauld — trebuie să existe întotdeauna o anumită fundamentare pentru corelarea termenilor [adică, a subiectului cu predicatul] unei propoziții" (GP II. 56; P 62). Astfel că, dacă am putea privi cu ochiul lui Dumnezeu, am vedea că nu există evenimente care apar „din întîmplare" și care ar fi putut să fi luat și o altă formă:

Contemplînd ideea individuală de Alexandru, Dumnezeu vedea în ea, în același timp, fundamentul și temeiul pentru toate predicatele care pot fi afirmate despre el — ca de exemplu, că el este învingătorul lui Darius... pînă la a ști a priori și nu prin experiență dacă a murit de moarte naturală sau de otravă (GP IV. 432; P 19; Bădărău 76).[57]

Dar procesul de analiză care ar dezvălui aceste conexiuni necesare este unul infinit de complex, el depășind

astfel sfera intelectului omenesc. Noi, în schimb, nu putem cunoaște soarta lui Alexandru decît prin investigație istorică.

Un mod de a exprima acest rezultat ar fi prin distincția între ceea ce s-ar putea numi „raționalism ideal“, pe de-o parte, și „raționalism metodologic“ pe de alta. Leibniz, asemeni lui Descartes și Spinoza, este un raționalist ideal: el crede într-o structură de conexiuni necesare atotcuprinzătoare ce nu mai lasă loc pentru „fapte brute“. Acest lucru este exprimat de Leibniz în al doilea „mare principiu pe care se bazează raționamentele noastre“ — „principiul rațiunii suficiente“. În virtutea acestui principiu, spune Leibniz, „considerăm că nici un fapt nu poate fi real sau existent și nici o propoziție adevărată fără să existe o rațiune suficientă pentru care lucrurile sînt așa și nu altfel, chiar dacă, de cele mai multe ori, aceste rațiuni nu ne pot fi cunoscute“ (*Monadologia*, par. 32). Precizarea de la sfîrșit este esențială. Credința lui Leibniz într-un fundament de conexiuni necesare ce stă la baza tuturor fenomenelor nu îl conduce către doctrina neverosimilă a „raționalismului metodologic“ — concepția neatractivă conform căreia nu avem decît să ne dedăm la reflecții intelectuale abstracte dacă dorim să stabilim un întreg sistem de cunoaștere.[58]

Idei înnăscute

Cunoașterea noastră despre adevărurile necesare este strîns legată la Leibniz de doctrina ideilor înnăscute — o doctrină pe care a preluat-o de la Descartes, deși rădăcinile sale pot fi descoperite la Platon.[59] În A Treia Meditație a lui Descartes, gînditorul face un inventar al ideilor pe care le găsește în interiorul lui, și descoperă că anumite

idei par să fie înnăscute, altele „incidentale" (provenind dintr-o sursă exterioară), iar altele „născocite" (plăsmuite) (AT VII. 38; CSM II. 26; Noica 262). Prima clasă include idei pe care le avem despre noi ca ființe gînditoare, ideea de Dumnezeu și concepte matematice de bază (precum cel de triunghiularitate); ea mai include și anumite adevăruri fundamentale ale logicii (precum faptul că „este imposibil ca același lucru să fie și să nu fie în același timp": AT VIII. 24 și CSM I. 209). În celebra sa critică a doctrinei ideilor înnăscute din *Eseu asupra intelectului omenesc* (1689), John Locke va formula obiecția că mulți oameni („idioții și copiii", de exemplu) par cu totul lipsiți de conștiința adevărurilor relevante; de aceea, „a imprima ceva în minte fără ca mintea să perceapă", scria el, „mi se pare greu inteligibil".[60] De fapt, Descartes nu vrea să spună că sîntem automat conștienți de toate ideile din noi: „Cînd spunem că o idee este înnăscută, nu înțelegem că ea este întotdeauna în fața noastră — ceea ce ar însemna că nici o idee nu ar fi înnăscută" (AT VII. 189; CSM II. 132). În mod evident, nu putem urmări conștient decît o fracțiune extrem de mică la un singur moment de timp. Dar observațiile lui Locke au cel puțin meritul de a solicita cartezienilor să specifice ce anume se înțelege exact atunci cînd se afirmă că o idee dată este „în noi", „în interiorul" minții.[61]

Răspunsul lui Descartes pare a fi (deși el nu utilizează metafora) că ideile sînt prezente în minte așa cum informațiile sînt prezente într-o carte — caz în care cititorul, bineînțeles, nu le consultă și nu le poate consulta pe toate în același timp. „Copilul are în el ideea de Dumnezeu, de sine, și toate asemenea adevăruri care sînt numite evidente, tot așa cum adulții le au chiar și atunci cînd nu le conștientizează; ei nu le obțin pe măsură ce înaintează în vîrstă" (AT III. 424; K 111). Dar dacă aceste adevăruri

sînt efectiv „acolo“, așteptînd să fie descoperite, ce ne oprește să le descoperim? Răspunsul lui Descartes este că sîntem distrași, mai întîi de stimulii corporali presanți care inundă mintea în copilărie, și apoi de un set de „opinii preconcepute“ moștenite — judecăți obscure și confuze care ne obstrucționează percepția adevărului. Dar dacă intelectul este îndreptat pe drumul cel bun, ținut departe de simțuri, și dacă i se dă posibilitatea să se concentreze pe ideile care sînt prezente de la naștere, va fi în stare să recunoască adevărul fără probleme.[62] Sufletul, îndepărtat de corp, va descoperi rapid aceste idei prezente în interiorul lui (AT III. 424; K 111). Sarcina metafizicii, în acest caz, este „să conducă rațiunea pe drumul cel bun“, astfel încît să ne putem elibera de obstrucțiile care ne împiedică să ajungem la adevăr și să facem uz de cunoașterea dată de Dumnezeu, care se găsește în fiecare dintre noi (a se compara cu descrierea purificării intelectului prin intermediul „instrumentelor înnăscute“ pe care o face Spinoza — vezi mai sus, pp. 81–82).

Poate că cea mai mare sursă de insatisfacție pe care oamenii o resimt în fața teoriei ideilor înnăscute este că ea nu prea concordă cu modul în care ființele umane par să ajungă la cunoaștere printr-un proces gradual de învățare. Începînd cu Platon, adepții teoriei ideilor înnăscute au atras atenția că, într-un mod cu totul evident, cunoașterea matematică nu pare a fi o funcție de observație empirică.[63] Dar chiar și în cazul matematicii, există indiscutabil un proces de învățare în care simțurile externe par să joace cel puțin un rol minimal: reflecția internă în singurătate poate fi importantă, dar poate și mai importantă este stimularea prin simțuri, pe care o oră de predare în clasă o oferă de obicei. Obiectivul principal al lui Leibniz în dezvoltarea și apărarea doctrinei carteziene a ideilor înnăscute a fost să acorde experienței locul care i se cuvine.

„Ar fi greșit, scrie el în Prefața lui *Noi eseuri*, să credem că putem citi aceste eterne legi ale rațiunii în suflet la fel de ușor cum putem descifra edictul Pretorului de pe avizier, fără eforturi sau nedumeriri; dar rămîne adevărat că ele pot fi descoperite în noi cu puțină atenție" (R B 51). Într-o faimoasă și edificatoare metaforă, Leibniz compară mintea cu un bloc de marmură — nu unul uniform, ci unul în care vînele sînt dispuse într-un anumit fel, așa încît loviturile sculptorului să ajute la revelarea formei deja existente. În același mod, „loviturile" stimulilor senzoriali ordinari se dovedesc necesare pentru a ne permite să descoperim adevărurile interioare din noi (R B 50–52).

Într-un pasaj foarte citat, Leibniz își expune concepția despre ideile și adevărurile înnăscute spunînd despre ele că sînt în noi sub formă de „înclinații, dispoziții, tendințe și virtualități" („*des inclinations, des dispositions, des habitudes, ou des virtualités*": R B 52). Există o anumită imprecizie în alăturarea acestor etichete, dar Leibniz pare să aibă în minte cel puțin două moduri în care se poate spune că oamenii posedă o cunoaștere autentică, chiar și atunci cînd ea nu devine, explicit și efectiv, conștientă. Primul implică ideea de cunoaștere *virtuală* sau *implicită*. Oricine își poate da seama cînd un mincinos se contrazice pe sine, spune Leibniz, și asta arată că, deși poate să nu fie în stare să îl formuleze explicit, omul obișnuit are o cunoaștere implicită sau virtuală a principiului non-contradicției (R B 76).[64] În al doilea mod, Leibniz distinge (ca, mai demult, Aristotel) între o cunoaștere efectivă și una *dispozițională*. Copilul, de exemplu, poate să nu fie efectiv conștient de proprietățile unui pătrat. Dar, cînd un stimul senzorial adecvat îl provoacă, atunci tipul de înțelegere care se obține arată, în opinia lui Leibniz, că mintea „are o dispoziție, atît activă, cît și pasivă, de a extrage [anumite adevăruri] din propriile sale adîncimi"

(R B 80). O obiecție frecventă a lui Locke la acest mod de a interpreta doctrina ideilor înnăscute se referă la faptul că el transformă această doctrină în ceva trivial, sau, în cuvintele lui Locke, „frivol“:

Dacă aptitudinea cunoașterii este rodul confruntării impresiilor naturale, toate adevărurile pe care un om va ajunge să le cunoască vor fi, în această concepție, înnăscute; iar această importantă chestiune se va reduce doar la un mod de a vorbi foarte impropriu; cel ce pretinde că afirmă contrariul nu diferă de cei ce neagă principiile înnăscute.[66]

Dar a spune că mintea are o dispoziție de a percepe anumite adevăruri înseamnă mai mult decît a spune doar că are capacitatea de a le învăța. Mesajul lui Leibniz este că mintea nu face doar să recepteze pasiv date senzoriale, ajungînd apoi să afle anumite adevăruri ca un rezultat; ea funcționează mai degrabă ca și cum ar fi fost „programată“ să interpreteze datele într-un anume fel. În particular, mintea este programată să recunoască „certitudinea infailibilă și eternă“ a anumitor adevăruri ale logicii și matematicii. Căci „oricît de des ar intra cineva în contact cu instanțieri ale adevărului universal, el nu va putea ști în mod inductiv că acest adevăr va fi valabil întotdeauna pînă ce nu va stabili rațional necesitatea acestuia“ (R B 80).

Dezvoltarea pe care Leibniz o dă doctrinei ideilor înnăscute nu este atît de originală pe cît se presupune adesea. Atît conceptele de cunoaștere „virtuală“ sau „implicită“, cît și interpretările „dispoziționale“ ale cunoașterii înnăscute pot fi găsite la Descartes.[67] Valoarea particulară a contribuției lui Leibniz la acest subiect este dublă. În primul rînd, el pune, într-o formă foarte vie, problema adevărurilor necesare și a statutului lor. Întrebîndu-se dacă înțelegerea pe care o avem despre asemenea adevăruri

poate fi descrisă satisfăcător de o teorie care interpretează cunoaşterea umană doar în termeni de primire, comparare şi clasificare a ideilor senzoriale, el pune sub semnul întrebării teoriile empiriste ale cunoaşterii. În al doilea rînd, şi poate mai important, în descrierea cunoaşterii înnăscute el reuşeşte să evite respingerea severă şi dogmatică a simţurilor caracteristică raţionalismului platonic[68], şi care mai apare, din cînd în cînd, şi la Descartes. În programul său de „îndepărtare a minţii de simţuri", Descartes aproape că sugerează că lumina înnăscută a raţiunii poate opera pe cont propriu, putînd astfel să reveleze structura esenţială atît a minţii noastre, cît şi a universului fizic.[69] În practică, ştiinţa carteziană se îndepărtează rapid de un astfel de apriorism rigid (vezi mai sus, p. 23), dar investigaţiile iniţiale care constituie „prima filozofie" şi construirea fundaţiilor fizicii operează cu certitudine în acest mod. Leibniz merge atît de departe încît susţine că aritmetica şi geometria pot fi construite „cu ochii închişi"; dar adaugă că, fără să vedem sau să atingem lucrurile, nu putem aduce în minte idei relevante (R B 76). Cunoaşterea umană este departe de a fi constituită doar din „gîndire pură"; fără stimulii simţurilor, gîndirea însăşi nu ar putea să apară.

Dezbaterea despre rolurile respective ale raţiunii şi experienţei este astfel rezolvată la Leibniz într-un compromis sănătos şi judicios între empirismul extrem şi apriorismul extrem. Pentru Spinoza, valoarea experienţei este foarte limitată: ea oferă baza doar pentru o formă confuză de cogniţie, de care fiinţele umane au nevoie doar cînd au de a face cu acele chestiuni care nu pot fi inferate din esenţa lucrurilor (G IV. 47; C 196). Pentru Descartes, experienţa, chiar dacă nu un simplu expedient, este oricum o resursă secundară: omul de ştiinţă trebuie să năzuiască la evidenţă şi la rigoare deductivă, făcînd uz de observaţie

doar pentru a reduce varietatea de lucruri atunci cînd principiile noastre, din cauza simplității și a generalității lor, oferă un număr prea mare de posibile explicații ale unui fenomen dat (AT VI. 64; CSM I. 144). Leibniz este la fel de explicit ca și Descartes sau Spinoza atunci cînd accentuează importanța esențială a puterilor noastre înnăscute de raționare, fără de care, spune el, n-am fi mai buni ca animalele, ale căror „secvențe de impresii" nu sînt decît o „umbră de raționare", o simplă „trecere de la o imagine la alta" (R B 51). Numai că exercițiul rațiunii noastre nu poate fi separat de exercițiul facultăților noastre senzoriale: simțurile „furnizează ocazia pentru utilizarea rațiunii, iar experimentele reușite servesc la confirmarea descoperirilor ei" (R B 50). Leibniz, asemeni lui Descartes și Spinoza, era în căutarea unei înțelegeri raționale a acelei realități care trece dincolo de simpla experiență; dar Leibniz — mai mult decît oricare alt scriitor al secolului al XVII-lea — este cel care accentuează faptul că o credință într-un univers ale cărui procese sînt, în principiu, transparente și accesibile rațiunii nu presupune în nici un fel că trebuie să susținem dogmatic o concepție apriorică despre cunoașterea umană.

III
Substanța

Așa cum nu există lumină a zilei fără soare, tot așa nimic nu poate exista fără cooperarea lui Dumnezeu. Fără această cooperare, lucrurile create s-ar reduce la nimic. Însă un lucru creat încă mai poate fi numit *substanță;* căci prin asta ... noi înțelegem acel tip de lucru care poate exista independent de orice alte lucruri create (Descartes, scrisoare către „Hyperaspistes“, august 1641).

Spinoza credea 1) că există numai o singură substanță în lume; 2) că această substanță este Dumnezeu; și că 3) toate existențele particulare — soarele, luna, plantele, animalele, oamenii, ideile lor, fanteziile și dorințele lor — sînt modificări ale lui Dumnezeu... Aceasta este cea mai monstruoasă și mai absurdă ipoteză care putea fi imaginată... (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* 1697).

Fiecare imagine a universului, așa cum apare ea dintr-un anumit punct de vedere, se materializează într-o substanță care exprimă universul din această perspectivă... Fiecare substanță este ca un fel de lume aparte, independentă de toate celelalte lucruri, cu excepția lui Dumnezeu (Leibniz, *Disertație metafizică,* 1686).[1]

Fundalul clasic

Ideea de substanță se află în centrul metafizicii raționaliste. Termenul are o sonoritate ușor arhaică: în scrierile filozofice moderne, discuțiile despre substanță reprezintă ceva cu totul neobișnuit, iar conceptul ca atare nu mai joacă nici un rol în știință, cu excepția sensului informal,

de „materie", ca atunci cînd un chimist afirmă că „substanța și-a schimbat culoarea în urma procesului de încălzire". În secolul al XVII-lea însă, chestiunile privitoare la substanță erau chestiuni privitoare la constituenții ultimi ai universului, la natura ultimă a realității; iată de ce, deși termenul de „substanță" și-a pierdut din atracție, aceste chestiuni încă se mai bucură de atenția filozofilor.

Cititorul modern poate, totuși, rămîne sceptic cu privire la valoarea dezbaterii din secolul al XVII-lea despre substanță. Rezerve pot apărea chiar și numai văzînd imensa varietate a teoriilor care erau propuse în epocă. Așa cum se știe, Descartes, „dualistul", a susținut că există două substanțe, sau cel puțin două tipuri fundamentale de substanță; Spinoza, „monistul", că nu există și că nu poate exista decît o singură substanță; iar Leibniz, „pluralistul", că există cu necesitate un număr infinit de substanțe. Dacă aceste răspunsuri atît de radical incompatibile puteau fi susținute cu atîta pasiune, ne-am putea simți înclinați să bănuim că ceva era greșit în modul de a cerceta chestiunea. Aceasta era de altfel și concluzia la care a ajuns David Hume în secolul următor, cînd a declarat răspicat, în *Tratat despre natura umană* (1739), că ideea de substanță materială era o „himeră ininteligibilă", iar întreaga problematică privitoare la substanța sufletului era „absolut ininteligibilă".[2]

Cu toate acestea, pentru a fi bine înțelese și apreciate, teoriile lui Descartes, Spinoza și Leibniz trebuie să fie văzute în context. Preocupările secolului al XVII-lea în jurul substanței nu au apărut din senin, ci au reprezentat o continuare a unei lungi tradiții filozofice care își are rădăcinile la Aristotel. Pentru Aristotel, ca și pentru Platon, înțelegerea filozofică era dependentă de posibilitatea de a identifica ceva stabil și permanent într-o lume în continuă schimbare și degradare.[3] Un alt mod prin care Aristotel a definit „substanța" viza ceea ce dăinuia într-un proces

de schimbare: deși ceva poate fi astăzi *F* și mîine non-*F*, există, totuși, un subiect subiacent care rămîne neschimbat.[4] Proprietățile subiacente permanente ale unui lucru sînt considerate proprietățile sale *esențiale* (spre deosebire de proprietățile sale *accidentale*); ideea de substanță era astfel legată de ideea de esență permanentă sau de „natură esențială" a unui lucru.

Aristotel a mai abordat conceptul de substanță și dintr-un punct de vedere logic. În *Categorii,* el a sugerat că un lucru poate fi considerat substanță dacă este subiect al unor predicate, dar nu poate fi predicat al unor alte subiecte. Astfel, faptul de a fi vărgat nu este o substanță, căci el poate fi predicatul unui alt subiect (ca atunci cînd spunem că „un tigru este vărgat"); un tigru individual însă, care este subiectul față de care faptul de a fi vărgat și alte asemenea proprietăți nu sînt decît predicate, constituie, după Aristotel, o substanță.[5] O reflecție mai aprofundată îl conduce pe Aristotel către distincția între ceea ce există într-un subiect (așa cum faptul de a fi vărgat există în tigru, sau aparține acestuia) și ceea ce există în virtutea sa proprie. Este considerat substanță ceea ce există prin sine, ceea ce are o existență independentă.[6]

Acest set de idei — substanța ca subiect imuabil al schimbării, ca esență sau natură, ca subiect de predicație, ca lucru ce are o existență independentă[7] — se împlîntase temeinic în modurile de gîndire specifice secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, deși gînditori diferiți au acordat o importanță diferită elementelor acestui set. De aceea nu mai sîntem surprinși, de exemplu, atunci cînd descoperim că ideea de „subiect de predicație" joacă un rol central în teoria substanței la Leibniz. În *Disertație metafizică,* Leibniz își începe analizele cu observația că „atunci cînd mai multe predicate sînt atribuite unui aceluiași subiect, iar acest subiect nu mai este atribuit nici unui altuia, numim acest subiect o substanță individuală" (GP IV. 432;

P 18; Bădărău 75). Este adevărat că Leibniz s-a văzut pe sine ca un reconciliator între filozofiile moderne și tradiționale; dar chiar și aceia care se considerau în opoziție radicală cu viziunea aristotelo-scolastică păstrau totuși mult din instrumentarul ei intelectual. Acest lucru este evident în definiția substanței pe care o dă Descartes în *Principii de filozofie* — o definiție care reflectă exact conceptul de substanță în înțelesul de lucru care are o existență independentă: „Prin substanță, nu înțelegem altceva decît un lucru care există într-un asemenea mod încît existența sa nu depinde de nici un alt lucru“ (*Principii* I, 51). Sau, așa cum formulează în altă parte, „ideea de substanță este tocmai aceasta — ceea ce poate exista prin sine, *i.e.* fără ajutorul nici unei alte substanțe“ (AT VII 226; CSM II. 159). Această idee de independență joacă de asemenea un rol decisiv în înțelegerea pe care o are Spinoza despre substanță și în construcția teoriei lui monistice despre realitate. Pentru Spinoza, o substanță nu poate depinde cauzal de orice altceva, ci trebuie să fie *causa sui* — propria sa cauză (cf. *Etica* I, P6 și P7). Această scurtă listă de ecouri aristoteliciene și scolastice ar putea, fără îndoială, fi extinsă mult mai mult; și, deși de-a lungul acestui capitol vom expune modurile în care concepțiile lui Descartes, Spinoza și Leibniz diverg cu privire la ceea ce este substanța, va deveni clar, în același timp, gradul în care aceste concepții diferite s-au dezvoltat din seturi conceptuale extrem de asemănătoare.

Concepția lui Descartes despre substanță: Dumnezeu, spirit și materie

Atunci cînd, prin însuși faptul că gîndește, capătă certitudinea propriei sale exigențe (vezi Capitolul II, p. 63), Descartes își formează o concepție despre sine ca *res cogi-*

tans, lucru gînditor. Gîndirea este singura, dintre toate caracteristicile pe care şi le-a atribuit pînă acum, ce nu poate fi separată de el în nici un scenariu sceptic, imaginabil sau mai puţin imaginabil, pe care l-ar putea inventa. S-ar putea să am şi alte caracteristici, afirmă Descartes în Meditaţia a Doua; dar dacă mă restrîng la ceea ce nu poate fi pus la îndoială, rămîn doar cu ideea „lucrului care gîndeşte". „Gîndirea", explică Descartes, cuprinde întregul domeniu al activităţii conştiente. „Ce sînt eu? Un lucru ce gîndeşte. Ce este acesta? Un lucru ce se îndoieşte, înţelege, este doritor, fără chef, ce imaginează şi simte" (AT VII. 28; CSM II. 19; Noica 255).

Într-o încercare de a evada din tărîmul închis al conştiinţei sale subiective, Descartes procedează, în A Treia Meditaţie, la o examinare a ideilor pe care le găseşte în interiorul conştiinţei sale; „prima şi cea mai importantă" idee de care devine conştient este ideea de Dumnezeu. Prin cuvîntul „Dumnezeu", ne spune el, înţelege „o anumită substanţă infinită, eternă, imuabilă, independentă, cît se poate de inteligentă, cît se poate de puternică, şi de care sîntem creaţi atît eu însumi, cît şi orice altceva (dacă orice altceva există)" (AT VII. 45; CSM II. 31; Noica 267).

Argumentul pe care îl dă în continuare Descartes pentru a demonstra existenţa lui Dumnezeu, argument analizat exhaustiv de comentatori, se bazează pe un principiu despre care el spune că este „evident ca lumina zilei"; „*trebuie să fie cel puţin la fel de mult în cauză precum în efect*", sau (aşa cum l-a formulat mai tîrziu) „nu există nimic în efect care să nu fi fost prezent mai înainte, într-o formă similară sau superioară, în cauză" (AT VII. 135; CSM II. 97). În acest mod, toată realitatea care este prezentă într-o piatră, spune Descartes, trebuie să fie prezentă cumva în cauza pietrei, oricare ar fi ea (AT VII. 41; CSM II. 28; Noica 264). Acest principiu (pe care l-am

boteza „principiul de adecvare cauzală“) nu se aplică la Descartes doar în cazul unor obiecte obișnuite (precum pietrele), ci și la ideile care se găsesc în minte, și în special la ceea ce s-ar putea numi „conținutul lor reprezentațional“ (ceea ce Descartes numește „realitatea lor obiectivă“)[8]. Dacă examinez ceea ce este conținut sau reprezentat în ideea mea de Dumnezeu, descopăr că ceea ce este reprezentat este o substanță care este infinită, eternă etc.; și, aplicînd principiul de adecvare cauzală, aceste calități perfecte care sînt cuprinse în idee trebuie să fie prezente în orice ar fi cauzat acea idee. E greu de spus că eu aș fi cauza acestei idei întrucît nu sînt, cu siguranță, infinit (așa cum îmi dau seama după multele mele imperfecțiuni, precum ignoranța cu privire la multe subiecte). „Nu aș putea concepe, spune Descartes, ideea unei substanțe infinite de vreme ce eu sînt finit, dacă această idee nu ar purcede de la o altă substanță care să fie efectiv infinită“ (AT VII. 45; CSM II. 31; Noica 267). Prin urmare, această substanță infinită există cu necesitate.

Sigur, multe elemente din acest raționament (chiar și în această formă extrem de comprimată) pot fi contestate. Nicolas Malebranche, scriind la aproape treizeci de ani după moartea lui Descartes, manifestă o atitudine ambivalentă față de demonstrațiile bazate pe ideea de Dumnezeu. Pe de-o parte, el observă că „dintre demonstrațiile existenței lui Dumnezeu, cea mai nobilă, cea mai frumoasă, demonstrația fundamentală și cea mai solidă... este aceea care face apel la ideea pe care ne-o facem despre infinit“.[9] Dar în continuare, Malebranche insistă pe ideea că atunci cînd sîntem conștienți de Dumnezeu, sîntem uniți cu însuși Dumnezeu — în mod direct, și nu doar prin intermediul vreunei idei-reprezentări de tipul celor propuse de Descartes. Descartes susținea că, deși eu însumi sînt o creație imperfectă, găsesc în spiritul meu

o reprezentare a infinitului; Malebranche a replicat că este de neconceput pentru un lucru creat să reprezinte infinitul.[10]

Această chestiune a devenit un subiect de dispută între Malebranche și Antoine Arnauld de-a lungul ultimelor două decenii ale secolului al XVII-lea. Inițial, Arnauld criticase anumite aspecte ale demonstrației lui Descartes (în Al Patrulea Set de Obiecții); însă patruzeci de ani mai tîrziu, în *Idei false și idei adevărate* (1683), el a lansat un atac de anvergură împotriva lui Malebranche, în cursul căruia a îmbrățișat concepția carteziană că ideea este o reprezentare, în esență, a obiectului său.[11] „Nu este adevărat", îi va scrie mai tîrziu lui Malebranche, „că o modalitate a sufletului nostru, care este finit, nu poate reprezenta un lucru infinit; dimpotrivă, oricît ar fi de finite percepțiile noastre, există cîteva care trebuie înțelese ca infinite în sensul că reprezintă infinitul" (scrisoare din 22 mai 1694).

Dezbaterea complexă și prelungită între Arnauld și Malebranche în jurul statutului ideii de Dumnezeu nu poate fi analizată aici. Două aspecte generale merită totuși să fie aduse în discuție. În primul rînd, dezbaterea ilustrează ceva ce poate fi ușor trecut cu vederea din perspectiva secolului al XX-lea: anume că argumentele lui Descartes în favoarea existenței lui Dumnezeu prezentau, în secolul al XVII-lea, tot atîta interes, dacă nu chiar mai mult, ca și matematica, fizica sau psihologia sa. Mai mult, este important să ne amintim că, pentru Descartes, efortul de a stabili existența lui Dumnezeu nu a reprezentat, ca să spunem așa, o problemă în sine, una care ar putea fi cantonată, așa cum s-ar face astăzi, într-un compartiment special etichetat „filozofie a religiei". Dimpotrivă, fără o demonstrație efectivă a existenței creatorului — perfecțiunea însăși și sursă a adevărului — întreaga strategie

carteziană pentru a evada din lumea subiectivă a îndoielii și pentru a stabili un sistem sigur al cunoașterii obiective s-ar prăbuși.

Al doilea aspect important al disputei dintre Arnauld și Malebranche este îndoiala pe care o aruncă asupra naturii presupus accesibile a metafizicii carteziene. Descartes însuși a susținut că argumentele sale erau atît de simple, atît de lipsite de obscurități și de prejudecăți, încît puteau fi urmărite de către orice persoană atentă, înzestrată cu bun simț (AT X. 502; CSM II. 403). Numai că polemica dintre Arnauld și Malebranche ilustrează convingător cît de plin de probleme este chiar un termen elementar al vocabularului lui Descartes precum „idee". Chiar și în anii 1640, Descartes întîmpinase dificultăți în încercarea de a explica exact ce înțelegea el prin acest termen. Thomas Hobbes, în Al Treilea Set de Obiecții, a considerat că termenul se referă la un tip simplu de *imagine* — o sugestie pe care Descartes a respins-o cu fermitate (AT VII. 179; CSM II. 126). Dar dacă nu este o imagine, ce este de fapt o idee? Este pur și simplu un mod de gîndire, o „modalitate de percepție", așa cum interpretează Arnauld, sau un tip de entitate mentală intermediară (așa cum presupunea Malebranche)? Dar ce înseamnă exact că o idee „reprezintă" un obiect? Și este oare necesar să interpretăm relația de reprezentare în termenii unui anumit tip de asemănare?[12] Punctele de controversă care apar între Malebranche și Arnauld sînt o expresie vie a dificultății proiectului cartezian de a descrie cu o claritate incontestabilă, și într-un mod care să fie lipsit de orice urmă de opinie preconcepută, actele și procesele mentale ale celui ce meditează pentru a atinge cunoașterea.

Dacă ne îndreptăm acum atenția către problemele mai specifice pe care le ridică demonstrația lui Descartes a

existenței lui Dumnezeu pornind de la ideea de Dumnezeu, principiul adecvării cauzale pare să prezinte cele mai mari dificultăți. În parte, raționamentul care l-a făcut pe Descartes să accepte maxima: „nu a existat nimic în efect ce nu a fost prezent mai devreme în cauză" pare să se fi bazat pe o viziune „antică" despre cauzare — anume că singurul mod în care un efect poate ajunge să aibă vreo proprietate este de a o fi moștenit de la cauza sa. Mod de gîndire foarte apropiat de concepția la care se referea, peste aproape șaptezeci de ani, episcopul George Berkeley atunci cînd vorbea de „arhicunoscuta axiomă": „Nimeni nu poate da altcuiva ceea ce nu are chiar el."[13] O asemenea teză pare să nege posibilitatea unor proprietăți „emergente" (de exemplu, proprietățile care apar atunci cînd două elemente sînt compuse, deși ele nu au fost prezente în nici una dintre componente). Cu toate acestea, Descartes nu susține că trăsăturile prezente într-un efect trebuie să fie întotdeauna prezente în exact aceeași formă în cauza sa[14]; iar în altă parte el acceptă o formulare mult mai generală a relației care există între cauză și efect: „Efectul este asemănător cauzei" (AT V. 156; CB 17). În formularea sa generală, această axiomă pare să exprime atașamentul lui Descartes față de ideea unei legături rațional inteligibile între cauză și efect. Dacă un efect are o anumită trăsătură *F*, atunci această trăsătură nu poate (așa cum spune în altă parte) să fi apărut din nimic; trebuie să fi fost prezentă, într-o anumită formă, în cauză (AT VII. 135; CSM II. 97). Asta înseamnă că relațiile cauzale nu pot fi reduse la simple regularități sau la o conjuncție repetată de evenimente (așa cum va propune mai tîrziu Hume); mai degrabă, trebuie să existe o conexiune necesară — o legătură în termeni de trăsături comune — între cauză și efect.[15] Ne vom reîntoarce la această teză către sfîrșitul acestui capitol și în capitolul următor, cînd vom

discuta concepția lui Descartes și a celorlalți raționaliști despre natura interacțiunilor aparent cauzale dintre spirit și corp.[16]

Cu toate acestea, în această etapă a „drumului descoperirii", Descartes nu este încă pregătit să facă o aserțiune despre universul fizic. Deocamdată, el este doar conștient în primul rînd de sine însuși ca substanță gînditoare, iar în al doilea rînd de Dumnezeu, substanța atotputernică ce l-a creat pe el și a sădit ideea de sine în el, „spre a fi întocmai unui semn al autorului întipărit operei sale" (AT VII. 51; CSM II. 35; Noica 272). Pe parcursul cercetării însă, Descartes observă că, alături de sine și de Dumnezeu, el mai găsește în interiorul lui ideea de materie sau de „substanță întinsă, corporală" — ceea ce ocupă spațiu și poate fi caracterizat în termeni de lungime, lățime și adîncime (AT VII. 43; CSM II. 30; Noica 266).[17] Existența unei idei nu este, totuși, o garanție că ceva corespunzător ideii ar exista cu adevărat; iar îndoielile hiperbolice ale Primei Meditații exprimă posibilitatea ca întreaga lume exterioară să fie o „himeră". Cu toate acestea, situația se schimbă din clipa în care Descartes stabilește (sau își închipuie că stabilește) existența unui Dumnezeu perfect care este sursa adevărului și care nu i-ar permite să fie înșelat în mod sistematic. Pe această bază de certitudine, Descartes poate aduce în discuție un fapt de care a fost conștient de-a lungul întregului său demers, anume înclinația sa puternică de a crede că ideile pe care și le face despre obiectele corporale vin direct de la obiectele exterioare. În lumina acestui lucru, el nu vede „cum ar putea Dumnezeu să nu fie luat drept un iluzionist, dacă ideile ar veni de altundeva decît de la obiectele corporale" (AT VII. 80; CSM II. 55; Noica 294). Concluzia lui Descartes din A Șasea Meditație este că lumea exterioară există într-adevăr; și, deși multe din impresiile senzoriale

ale acestei lumi pot fi confuze și înșelătoare, el are o oarecare perspectivă de a dezvolta o teorie fizică viabilă, dacă se rezumă la ideile sale clare și distincte despre substanța corporală, adică la „toate cele care, putînd fi percepute în termeni generali, sînt cuprinse în obiectul matematicilor pure" (*ibid.*).

În urma acestui scurt rezumat, ar trebui cel puțin să fie clar că, pînă la sfîrșitul meditațiilor sale metafizice, Descartes stabilește existența a trei substanțe: el însuși, *res cogitans* sau substanță gînditoare; Dumnezeu, substanța infinită care l-a creat; materia sau substanța întinsă.[18] În *Meditații,* scriere în care și-a propus să evite, în măsura posibilului, limbajul tehnic, Descartes nu face foarte mult pentru a lămuri conceptul de substanță; ori de cîte ori este posibil, el preferă să evite termenul latin *substantia,* folosind în schimb *res cogitans* și *res extensa* (literal, „lucru gînditor" și „lucru întins". Cf. AT VII. 78; CSM II. 54; Noica 292).[19] În *Principii de filozofie* (1644) însă, lucrare concepută ca un text academic, Descartes intră în mai multe detalii. Pornind de la ideea scolastică potrivit căreia termenul de „substanță" semnifică ceva a cărui „existență nu depinde de nici un alt lucru" (vezi mai sus, p. 109), Descartes observă că doar Dumnezeu satisface calitatea de a fi o substanță în sensul strict al cuvîntului, de a nu depinde „de nici un alt lucru". (Întreaga metafizică a lui Spinoza, așa cum vom vedea, ar putea fi văzută, într-un fel, ca o meditație pe marginea acestui singur gînd.) Dar un lucru creat poate fi considerat, afirmă Descartes, o substanță în al doilea sens, în sensul în care, spre deosebire de calități sau atribute care pot doar exista „în" altceva, se poate spune că el există „pe seama sa", fără să mai aibă nevoie de nimic altceva (cu excepția, bineînțeles, a acțiunii divine continue care îl menține în existență: *Principii* I, 51–52).[20]

Referitor la substanța creată, spune Descartes, putem avea două idei sau concepții clare și distincte: una de substanță gînditoare, alta de substanță întinsă. Întinderea și gîndirea sînt „principalele atribute" ale materiei și, respectiv, ale minții:

Fiecare substanță are o proprietate principală care constituie natura sau esența sa și referința pentru toate celelalte proprietăți. Astfel întinderea în lungime, lățime și adîncime constituie natura substanței corporale, iar gîndul constituie natura substanței gînditoare. Tot ce poate fi atribuit, în rest, corpului presupune întinderea și este doar un mod al lucrului întins; în mod similar, ceea ce avem în minte nu este decît unul din variatele moduri de gîndire (*Principii* I, 53).

Avem aici, *in nuce,* celebra teorie „dualistă" a lui Descartes, după care toate variatele trăsături pe care le atribuim lucrurilor sînt reductibile la „moduri" sau la modificări fie ale materiei gînditoare, fie ale materiei întinse. Numai că la o examinare mai atentă, această schemă aparent foarte limpede începe să-și piardă o parte din simetrie.

Asimetria dualismului cartezian

Prima manifestare a asimetriei între *res cogitans* și *res extensa* apare atunci cînd ne aplecăm asupra descrierii pe care o face Descartes lumii fizice. Căci, atunci cînd vorbește de „substanța corporală", ceea ce subînțelege Descartes nu este lumea (aristotelică) familiară a unei pluralități de substanțe individuale — cai și copaci și pietre – ci mai curînd o materie singulară, indefinit modificabilă, indefinit extinsă, care se caracterizează doar prin faptul că este „întinsă":

Atunci cînd examinez natura materiei, descopăr că ea constă doar în întinderea sa în lungime, lățime și adîncime, astfel încît orice

lucru care are trei dimensiuni este parte a acestei materii, și nu poate exista vreun spațiu complet vid, adică neconținînd nici o materie, pentru că nu putem concepe spațiul fără să concepem în el aceste trei dimensiuni și materia corespunzătoare (AT V. 52; K 221).

Materia — sau „corpul în general“, cum o numește Descartes în altă parte (*Principii* II, 4) — este substanța corporală universală care ocupă tot spațiul conceptibil. Faptul că noi împărțim lumea în obiecte individuale nu demonstrează, în concepția lui Descartes, că există o pluralitate de substanțe independente. Deși am putea proceda la o împărțire obișnuită a lumii în obiecte distincte, ceea ce se întîmplă cu adevărat este că porțiuni ale „corpului“ universal sau ale substanței corporale se mișcă cu viteze diferite și în direcții diferite:

Consider că cele mai neînsemnate părți ale corpurilor terestre sînt toate compuse din același tip de materie, și cred că fiecare dintre ele ar putea fi împărțit în infinit de multe feluri, și că nu există o mai mare diferență între ele decît există între pietre de forme diferite tăiate din aceeași rocă (*Meteorologie*: AT VI. 239; ALQ 726).

Limbajul pe care Descartes îl folosește cînd analizează lumea fizică nu este total consecvent și cîteodată el alunecă în caracterizări convenționale considerînd „substanțe“ obiecte obișnuite.[21] Dar este clar din întregul operei sale că, atunci cînd se referă la universul fizic, Descartes are o teorie monistă a substanței, în care întreaga varietate de fenomene terestre și celeste este doar rezultatul variațiilor locale ale plenitudinii universale pe care el o numește *res extensa* sau „materie întinsă“.

În cazul lui *res cogitans* sau al „materiei gînditoare“, lucrurile par să stea diferit. Căci, atunci cînd devin conștient de mine ca un lucru gînditor, nu devin conștient doar de anumite modificări locale ale unei „materii gînditoare“

universale; dimpotrivă, după Descartes, sînt conștient de mine însumi ca o substanță particulară unică — un adevărat lucru gînditor individual. Cîțiva dintre criticii lui Descartes au pus sub semnul întrebării validitatea acestei concluzii. „De unde știi că tu ești cel ce gîndește, și nu sufletul lumii care gîndește în tine?“ formula cineva o obiecție (AT III. 403; cf. K 114). Ceva mai recent, criticii au sugerat că faimosul argument *Cogito* s-ar putea formula mai bine *cogitatur ergo est* („este un gînd care se desfășoară, deci [ceva] există“).[22] Se știe că atunci cînd Descartes descrie procesul conștientizării existenței sale, în A Două Meditație, nu pretinde că utilizează termenul „eu“ într-un alt sens decît al unei etichete convenabile: „încă nu știu ce este acest « eu » care gîndește; s-ar putea ca alte lucruri care îmi sînt necunoscute să fie în realitate identice cu « eul » de care sînt conștient“ (AT VII. 27; CSM II. 18; Noica 253). Nu este mai puțin adevărat că, pînă la A Șasea Meditație, Descartes consideră că a stabilit existența unei substanțe gînditoare individuale care este distinctă de orice altă substanță. Ideea reapare în *Principii*:

Dacă pornim de la simplul fapt că fiecare dintre noi se înțelege pe sine ca fiind un lucru gînditor și este capabil, prin gîndire, să excludă din sine orice altă substanță, fie ea gînditoare sau întinsă, este sigur că fiecare dintre noi, considerat în acest mod, este realmente distinct de orice altă substanță gînditoare și de orice altă substanță corporală (*Principii* I, 60).

Găsim la Descartes cel puțin un început de argumentație în favoarea ideii că el trebuie să fie distinct de orice alt lucru corporal, întrucît pretinde că poate separa, în mod clar și distinct, ideea pe care o are despre sine de ideea lucrurilor întinse (deși problemele nu dispar, așa cum vom vedea în Capitolul IV). Dar singurul sprijin în

favoarea aserțiunii că sînt distinct de orice altă substanță gînditoare este presupusul act mental prin care devin conștient de mine însumi ca individ distinct și gînditor. Intuiția lui Descartes cu privire la unicitatea fiecărui centru de conștiință individual — aserțiunea sa că fiecare dintre noi are o percepție directă a sa ca „lucru gînditor" individual — este una pe care mulți oameni s-ar simți instinctiv înclinați să o accepte; dar, de fapt, nu este deloc clar în ce fel introspecția poate confirma această afirmație. Rămîne adevărat că Descartes nu oferă nici un criteriu clar pentru substanțele mentale individuante, și acesta este un gol pe care nici una din scrierile sale despre spirit nu îl umple.[23]

Asimetria radicală care există, în concepția lui Descartes, între substanța mentală și cea fizică este bine ilustrată de anumite remarci despre nemurire care se găsesc în sinopsisul cu care începe prima ediție a *Meditațiilor*:

Corpul omenesc, în măsura în care se deosebește de celelalte corpuri, [nu este o substanță, ci] este alcătuit dintr-o anumită configurație de membre și alte accidente de același fel, pe cînd spiritul omenesc nu constă din accidente de acest fel, ci este o pură substanță. Chiar dacă toate accidentele sale se schimbă, precum faptul că înțelege unele lucruri, vrea altele, simte altele, spiritul nu devine prin aceasta altceva; în timp ce corpul omenesc își pierde identitatea numai și prin faptul schimbării formei anumitor părți ale sale. De unde reiese că, în timp ce corpul poate pieri foarte lesne, spiritul este, prin chiar natura sa, nepieritor (AT VII. 27; CSM II. 18; Noica 244).

Un corp particular este doar o modificare a acelei materii întinse universale din care este compus întregul univers fizic; nu are o natură proprie distinctă.

Deși această ultimă teză a întrunit acordul unei părți a cititorilor lui Descartes pentru că se dovedea în total acord cu doctrina creștină, am greși dacă am presupune

că, în climatul intelectual al secolului al XVII-lea, ea a fost acceptată unanim și fără rezerve. Dimpotrivă, învățații care fuseseră educați în ortodoxia aristotelică realizau că, la Descartes, a vorbi de un corp ce are un spirit, sau un suflet, revine, pur și simplu, la a afirma că materia din care este compus este organizată în așa fel încît să-i permită executarea variatelor sale funcții; astfel că, atunci cînd o organizare particulară se dezintegrează (ca în momentul morții), ar fi lipsit de sens să presupunem că „sufletul“ ar putea în vreun fel supraviețui ca o entitate separată.[24] Se știe că Aristotel a introdus, într-un pasaj straniu și dezbătut cu pasiune, conceptul de „intelect activ“, care, fiind definit în termeni de „activitate pură“, se presupunea că are o natură incoruptibilă; numai că această curioasă idee nu poate fi invocată ca un sprijin lipsit de ambiguități pentru ideea de nemurire personală sau individuală.[25] Oricum ar sta lucrurile, aserțiunii că fiecare spirit individual este o substanță autentic independentă care este „prin chiar natura sa nemuritoare“, Descartes nu îi oferă vreo argumentație solidă. Iar aceasta nu este decît una dintre lacunele majore din filozofia carteziană: programul raționalist care viza o expunere completă și transparentă a principiilor care stau la baza tuturor fenomenelor — un program pe care Descartes ar putea pretinde că l-a realizat destul de detaliat în descrierea pe care a făcut-o lumii materiale — eșuează cel mai adesea atunci cînd e vorba de domeniul spiritului. În ciuda afirmației lui repetate că avem o idee clară și distinctă despre spirit sau despre substanța gînditoare, el nu oferă, așa cum am văzut, nici o descriere convingătoare a modului în care spiritul se individuează; iar cînd ajunge la redarea operațiunilor minții, există (așa cum vom vedea în capitolul următor) arii întinse ale experienței noastre umane care rămîn, în sistemul cartezian, pe deplin misterioase.

Spinoza și substanța independentă

Atunci cînd, în *Principii,* face un rezumat al concepțiilor sale, Descartes vorbește despre trei concepte de substanță: pe lîngă familiarele „substanță gînditoare" (*substantia cogitans*) și „substanță corporală" (*substantia corporealis*), putem avea și o „idee clară și distinctă despre substanța gînditoare necreată și independentă, adică despre Dumnezeu" (*Principii* I, 54). Însă el admisese mai înainte că termenul de „substanță", în măsura în care implică o completă independență, ar trebui, la drept vorbind, să fie aplicat doar lui Dumnezeu:

Există o singură substanță care poate fi înțeleasă ca nedepinzînd de nici un alt lucru, anume Dumnezeu... De aceea termenul de „substanță" nu se aplică, așa cum se susține în Școli, univoc (în același mod) lui Dumnezeu și altor lucruri; asta înseamnă că nu există nici un înțeles distinct și inteligibil al termenului care să fie comun lui Dumnezeu și creaturilor sale (*Principii* I, 51).

În inima metafizicii spinoziene se află chiar acest concept „strict" de substanță care se referă la ceea ce are o existență complet independentă. Spinoza nu tolerează modul cartezian de a vorbi, acela care permite lucrurilor create să fie numite „substanțe" într-un sens secundar. Natura radicală și nepredispusă la compromisuri a poziției lui Spinoza nu reiese imediat din definiția substanței care se găsește la începutul *Eticii. Substantia* este definită acolo drept *id quod in se est et per se concipitur,* literal „ceea ce există în sine și este conceput prin sine însuși" (*Etica* I, def. 3). Celor mai mulți dintre cititorii săi, prima parte a definiției le va fi reamintit probabil distincția aristotelică (la care ne-am referit mai sus, p. 108) între ceea ce există într-un subiect, sau poate fi predicat despre el, și ceea ce nu este predicat al nimănui, putînd, ca să spunem așa,

„sta pe propriile picioare". În acest mod, deși teoria monistă pe care Spinoza începe să o expună i-ar fi surprins pe cei mai mulți dintre cititorii săi prin caracterul ei extrem de neortodox, ei ar fi fost dispuși să accepte acest concept inițial de substanță (ceea ce rezidă prin sine sau „ceea ce există în sine") fără nici o rezervă.

S-ar putea crede că întreaga metafizică spinoziană se bazează pe alunecarea ilegitimă de la ceva ce rezidă prin sine în acest sens slab — de a fi un subiect de predicație (și deci de a nu fi nevoit să existe „în" orice altceva) — la ceva rezidînd prin sine în acest sens tare, de a fi complet autonom și independent. De fapt, cele două sensuri sînt cu totul distincte: o pisică poate fi privită ca o substanță în sens slab, întrucît poate rezida prin sine ca subiect de predicație (spre deosebire de „a fi îmblănit" (*furriness,* în limba engleză – *n. t.*) care nu poate exista decît ca un predicat al pisicii sau al unui alt animal); dar nu este o substanță în sensul tare, căci este departe de a fi autonomă și independentă (are nevoie de o cauză sau de mai multe pentru a accede la existență și este legată de lucruri exterioare, precum oxigenul, pentru a o susține). Ar fi nedrept să sugerăm că Spinoza a păstrat deliberat echivocul între aceste două sensuri în care se poate spune despre ceva că rezidă prin sine însuși, că există „în sine". Dar putem afirma că definiția substanței la Spinoza este neproblematică doar dacă este luată în primul sens; în timp ce metafizica monistă la care năzuiește — foarte controversată pentru mulți dintre contemporanii săi — poate fi construită doar dacă luăm definiția în al doilea sens.

În ceea ce privește a doua parte a definiției lui Spinoza — o substanță este ceea ce este „conceput prin sine însuși" — ea a fost pe larg analizată de către comentatori, și s-au dat cîteva interpretări diferite ale înțelesului ei. Cu toate acestea, Spinoza însuși furnizează o explicație

rezonabil de clară a ceea ce are în minte. *S* este conceput „prin sine însuși“ înseamnă, ni se spune, că *S* este astfel încît un concept al lui poate fi formulat fără să apelăm la conceptul unui alt lucru.[26] Raționamentul lui Spinoza pare să fie acesta: dacă o substanță este autonomă și complet independentă, și dacă „O adevărată idee trebuie să corespundă obiectului său“ (*Etica* I, ax. 6), ideea sau conceptul corespunzător acestei substanțe trebuie, în mod similar, să fie independentă și autonomă; cu alte cuvinte, nu se poate întîmpla ca, formulînd un concept al lui *S*, să fim obligați să ne gîndim la altceva decît la *S*. Un bun exemplu al acestei utilizări de care Spinoza leagă o parte a definiției sale a substanței se poate găsi în demonstrația sa că o substanță nu poate fi produsă de altceva: „Dacă substanța ar fi produsă de altceva, cunoașterea ei ar trebui să depindă de cunoașterea cauzei care a produs-o; și astfel (după def. 3) nu ar mai fi o substanță“ (*Etica* I, prop. 6, corolar).

În ciuda proiectului neortodox pe care îl are în minte Spinoza, puținele propoziții care se referă la substanță și la atribute care sînt demonstrate la începutul *Eticii* au putut părea familiare cititorilor cunoscători ai conceptului aristotelic de substanță și ai modului în care cartezienii l-au utilizat. În concepția standard aristotelo-scolastică, o substanță are o natură esențială sau o „esență“ care o face să fie ceea ce este. Descartes a adoptat această terminologie, dar a adăugat teza că fiecare substanță se definește printr-un „atribut principal“ care „constituie esența sa“; el a argumentat mai departe că toate celelalte proprietăți ale substanței trebuie să fie analizate ca „moduri“ sau modificări ale acestui atribut principal (*Principii* I, 53). Spinoza urmează această linie, și postulează în Definiția 4 că un atribut este „ceea ce intelectul percepe în substanță ca alcătuindu-i esența“.[27] Cu acest aparat conceptual,

Spinoza este capabil să arate, în cel mai limpede mod posibil că, de exemplu, „două substanțe avînd atribute diferite nu au nimic comun între ele“ (*Etica* I, prop. 2). Există, în sistemul cartezian, un anumit temei pentru această afirmație: întrucît substanța spirituală și cea fizică sînt definite în termenii atributelor diferite ale gîndirii și întinderii, întrucît fiecare proprietate a spiritului trebuie să fie un mod al gîndirii, iar fiecare proprietate a corpului un mod al întinderii, nu va exista nici o zonă, în sistemul cartezian, în care proprietățile să se „suprapună“.[28]

După ce a pus acest fundament, Spinoza poate trece mai departe la o aserțiune mai controversată: aceea că nu pot exista două substanțe distincte de aceeași natură. Ar trebui să reiasă din cele discutate mai devreme în acest capitol că Descartes ar fi respins cu putere această afirmație, întrucît el susținea că există o pluralitate de spirite, fiecare definit prin același atribut esențial, gîndirea (deși am observat că nu a putut explica satisfăcător modul în care se individuează aceste spirite). Obiecția lui Spinoza la ideea de pluralitate a substanțelor de aceeași natură este prezentată cam în felul următor: întrucît o substanță este identificată prin esența sau natura sa definitorie, dacă presupunem că există două substanțe care au exact aceeași natură, atunci nu ar mai fi nici o cale de a le distinge ca lucruri separate: „o substanță n-ar putea fi concepută ca deosebindu-se de altele“ (prop.5, demonstrație).[29]

O întrebare „de bun simț“ care ne vine acum în minte este: de ce să nu poată exista mai multe substanțe care să fie distincte *numeric*, dar să împărtășească aceeași natură esențială — așa cum, spre exemplu, pot exista mai multe exemplare din același model particular de automobil, toate avînd, în esență, același design și aceeași structură? Răspunsul lui Spinoza la această chestiune se

bazează pe remarcabila sa afirmație (ce va fi discutată mai tîrziu) că *existența* ține de esența substanței: întrucît o substanță este independentă și autonomă, ea este *causa sui* — propria sa cauză — și, prin urmare, „este în natura ei să existe" (prop. 7). Acum să presupunem, pentru a continua exemplul nostru modern, că există douăzeci de exemplare ale unui anumit model de automobil în circulație. Spinoza ar argumenta că rațiunea acestui număr nu poate fi conținută în esența sau în definiția modelului în chestiune. „Nici o definiție", susține el, „nu presupune sau exprimă un număr anumit de indivizi." Și continuă: „O definiție nu exprimă nimic altceva decît natura lucrului definit. Definiția triunghiului, bunăoară, nu exprimă nimic altceva decît, pur și simplu, natura triunghiului, nu un număr anumit de triunghiuri" (prop. 8, nota 2). Ceea ce înseamnă că rațiunea sau cauza pentru care sînt douăzeci, treizeci, sau o sută de exemplare din modelul nostru de mașină trebuie să rezide undeva în afara definiției sau a esenței modelului în chestiune. Numai că, în acest caz, pluralitatea noastră nu poate fi o pluralitate de substanțe, întrucît în cazul unei substanțe, cauza existenței sale trebuie să fie conținută în chiar natura sau esența sa. Nu poate exista, de aceea, o pluralitate de substanțe împărtășind o aceeași esență.[30]

Propoziția „nu există două substanțe de aceeași natură" marchează o etapă crucială în dezvoltarea sistemului lui Spinoza. Prin enunțarea acestei propoziții, Spinoza pășește decisiv pe un drum care îl va conduce departe de temelia comună, familiară atît aristotelicienilor tradiționali, cît și cartezienilor „moderni", din rîndul cărora a plecat. Este interesant că aserțiunea de mai sus (că nu pot exista două substanțe care să fie asemănătoare în esență și doar numeric distincte) ocupă un loc central în sistemul metafizic al lui Leibniz, deși atît motivația pe care

o oferă pentru ea Leibniz, cît și utilizarea pe care i-o dă sînt, așa cum vom vedea, foarte diferite de tot ce poate fi găsit la Spinoza.

„Dumnezeu sau natura"

Propoziția: „nu pot exista două substanțe de aceeași natură" (*Etica* I, prop. 5) îi îngăduie lui Spinoza să purceadă imediat la demonstrarea propoziției: „o substanță nu poate fi produsă de o altă substanță" (prop. 6). Pentru a o demonstra, Spinoza se bazează pe un rezultat stabilit anterior, anume acela că trebuie să existe ceva în comun între efect și cauza sa (prop. 3). În susținerea acestei teze, el se află de aceeași parte cu cartezienii (vezi mai sus, p. 114). Principiul lui Spinoza al „similarității cauzale" (așa cum l-am putea numi) se referă la faptul că efectele și cauzele nu sînt simple seturi de fenomene corelate; ele trebuie să împărtășească cel puțin o trăsătură comună care să ofere o *legătură* rațional accesibilă între ele. Există o anumită analogie cu „legătura" care se obține între premisele și concluziile unui argument valid. Există chiar o tendință generală în gîndirea raționalistă pentru a asimila ceea ce, în zilele noastre, sînt considerate a fi două concepte distincte: „necesitatea logică" și „necesitatea cauzală".[31] Pentru ca un argument silogistic să fie valid, termenii care sînt prezenți în concluzie trebuie să fie conținuți în premise; vom fi astfel capabili să vedem de unde „vine" rezultatul — rezultatul este generat de premise sau extras din ele. Într-o manieră asemănătoare, concepția raționalistă despre cauzare consideră că, pentru a face efectele inteligibile, trebuie să arătăm că ele sînt, în principiu, deductibile din cauzele lor. Pentru ca să se întîmple astfel, fenomenele implicate nu pot fi complet

eterogene: trebuie să existe o similaritate rațional accesibilă între cauze și efecte.[32] Spinoza este astfel îndreptățit să postuleze faptul următor: „cunoașterea unui efect implică și depinde de cunoașterea cauzei sale“ (ax. 4). Dacă ne reîntoarcem la demonstrația pe care o analizăm, ținînd seamă de demonstrația anterioară a lui Spinoza că nu pot exista două substanțe care să împărtășească aceeași natură, urmează că, dacă cele două substanțe sînt distincte, ele nu vor avea nimic în comun. În condițiile principiului similarității cauzale, nu există nici un temei pentru o conexiune cauzală între ele.

O substanță este, astfel, independentă de orice altă cauză, și deci trebuie să fie privită ca propria sa cauză, *causa sui*. Spinoza merge acum mai departe și demonstrează că o substanță definită în acest fel nu poate fi finită, întrucît lucrul „finit“ a fost definit ca lucrul care poate fi „mărginit de un altul de aceeași natură cu a sa“ (def. 2), și s-a arătat deja că nu pot exista două substanțe de aceeași natură. De aceea, o substanță este necesarmente infinită (prop. 8). Prin urmare, această substanță infinită autocauzată este identificată cu Dumnezeu, definit mai înainte ca „existența absolut infinită“ (def. 6). Se va arăta ulterior că această ființă este indivizibilă (prop. 13), unică (prop. 14), eternă (prop. 19), și atotcuprinzătoare (prop. 15). Plecînd de la această ultimă propoziție, în care Spinoza spune că „tot ceea ce este, este în Dumnezeu“ (*quidquid est, in Deo est),* se inferează o teză extrem de neortodoxă, considerată de mulți ca aducîndu-l pe autorul *Eticii* mult prea aproape de ateism. Dumnezeu, ni se spune în propoziția 18, nu poate fi privit ca o cauză „*transeunt*“ (transcendentă) a universului; el nu poate fi decît „cauza iminentă a tuturor lucrurilor“. Departe de a fi ceva situat în fața universului, Dumnezeu este, într-un anumit sens, identic cu el; el este „acea Ființă eternă și infinită pe care

o numim Dumnezeu sau Natura — *Deus seu Natura*" (*Etica* IV, Prefața: G II. 206; C 544; Posescu 174).

Aceste concluzii ale lui Spinoza pot părea idiosincratice, dar, în fapt, ele reprezintă concluzia logică a diferitelor linii de gîndire care făceau parte din moștenirea lui intelectuală. Ideea imanenței lui Dumnezeu, a identității creatorului și a creației, îi era probabil cunoscută din învățăturile cabalistice evreiești pe care le primise în copilăria sa.[33] Un fapt mai puțin observat este că tendințe imanentiste, sau cel puțin sugestii de imanentism, există la un număr de filozofi ai secolului al XVII-lea crescuți în tradiția creștină. Expresia „Dumnezeu sau natura" nu a fost inventată de Spinoza: ea apare în *Principiile* lui Descartes;[34] și, deși Descartes utilizează limbajul ortodox al creației, se spune că ar fi observat că un Dumnezeu „nemăsurabil și omnipotent" nu poate fi în altă parte decît în lume (AT V. 171; CB 40). Încă o dată, Nicolas Malebranche, deși nu se îndepărtează nici o clipă de la ortodoxia creaționistă, afirmă într-una din cele mai celebre teze din *Recherche de la vérité* că „vedem toate lucrurile în Dumnezeu". Și prin asta el înțelegea nu doar că mințile noastre sînt luminate de înțelepciunea divină (deși el accentuează acest lucru), ci și că „toate creaturile, chiar și cele mai materiale și mai terestre, sînt în Dumnezeu, deși într-un mod cu totul spiritual, care ne este incomprehensibil".[35] Importanța acestor paralele nu trebuie să fie supraestimată, dar ele arată că, într-adevăr, în secolul al XVII-lea conceptul de Dumnezeu nu era (așa cum am putea înclina să credem astăzi) un concept fix și inalterabil, ci unul în permanentă evoluție. Spinoza nu a fost defel singur în strădiința de a găsi un răspuns filozofic coerent în problema relaționării unui Dumnezeu atotcuprinzător și atotprezent cu lumea materială. Dar soluția sa a fost mai radicală și mai lipsită de compromisuri

decît tot ce fusese exprimat mai înainte; iar imediata interdicție de publicare a *Eticii* arată cît de mult a depășit ea limitele admisibile ale ortodoxiei.

Existența substanței necreate la Descartes și Spinoza

Teoria substanței a lui Spinoza poate fi privită ca o expunere elegantă a conceptului unei ființe complet independente, autosuficiente și atotcuprinzătoare; numai că lungul său lanț de demonstrații nu va rămîne decît un exercițiu abstract și, în cele din urmă, steril, dacă nu se poate arăta că substanța pe care el o descrie există efectiv. S-ar putea sugera că aceasta nu este o problemă, de vreme ce știm că universul există, iar substanța lui Spinoza nu este distinctă de univers. Dar ar fi o rezolvare prea simplă: căci există multe proprietăți care se presupune că sînt adevărate cu necesitate cu privire la substanța spinoziană, dar care nu par să fie adevărate (și cu atît mai puțin necesar adevărate) cu privire la univers — de exemplu, că este infinit, autocauzat, etern și, mai mult, nu doar întins, ci și conștient (*Etica*, II, prop. 1 și prop. 2). Natura paradoxală a concepției spinoziene care susține că nu există decît o singură substanță avînd atributele atît ale întinderii, *cît și* ale gîndirii a fost pusă în lumină de către Pierre Bayle, care a scris la vreo douăzeci de ani după moartea lui Spinoza: ipoteza lui Spinoza, spunea Bayle, este „diametral opusă celor mai evidente idei ale minții noastre".[36]

Atunci cînd stabilește existența unei substanțe unice, infinite și atotcuprinzătoare, Spinoza se bazează în special pe propoziția că substanța, așa cum este ea definită, este *causa sui*, propria sa cauză. Ideea că ceva poate fi

propria lui cauză poate părea cititorului modern ca extrem de ciudată; a apărut unora chiar ca frizînd absurdul. Dar și aici, ca și în multe alte cazuri, ideile lui Spinoza nu apar pe un teren viran; problema dacă Dumnezeu ar putea fi privit ca o *causa sui* a fost discutată pe larg de teologi și filozofi ai secolelor anterioare. Toma d'Aquino susținuse că, dacă ideea de „cauză" ar fi luată în sensul de cauză „eficientă" (adică de agent care generează un anumit efect sau dă naștere la ceva), atunci despre nimic nu s-ar mai putea spune că ar fi *causa sui*; căci o cauză eficientă trebuie să fie anterioară efectului său, și nimic nu poate să-și fie anterior.[37] Cu toate acestea, Descartes s-a opus acestei viziuni, spunînd că există un sens real și pozitiv în care se poate spune că Dumnezeu este propria sa cauză. În a doua demonstrație pe care a făcut-o existenței lui Dumnezeu (în A Treia Meditație), el argumentează că, atîta timp cît existențele noastre nu derivă din noi înșine, trebuie să fi fost în cele din urmă produse de o ființă autocauzată — o ființă care are puterea de a exista prin propria sa putere, „prin sine" (*per se*) (AT VII. 50; CSM II. 34; Noica 270).[38] Comentînd acest argument, el scrie:

Nu este nevoie să afirmăm că Dumnezeu este cauza eficientă a sa, întrucît s-ar putea să dăm naștere unei dispute verbale. Dar faptul că Dumnezeu își derivă existența în sine, că nu are altă cauză în afara sa, provine din intensitatea reală a puterii sale. Prin urmare, dacă percepem acest lucru, sîntem îndreptățiți să spunem că, într-un sens, el se află în aceeași relație cu sine precum o cauză eficientă cu efectul său, că își derivă existența din sine într-un sens pozitiv (AT VII. III; CSM II. 80).

Celebrul teolog Antoine Arnauld a obiectat la această expunere în care Dumnezeu își derivă existența din sine într-un sens cauzal. „Dacă cineva întreabă de ce există Dumnezeu, scria el în Al Patrulea Set de Obiecții în 1641,

„nu trebuie să încercăm să găsim în Dumnezeu vreo cauză (cvasi) eficientă; ar trebui să ne limităm răspunsul la a spune că rațiunea acestui lucru rezidă în natura unei ființe supreme perfecte" (AT VII. 213; CSM II. 149).

Cînd Spinoza vorbește despre Dumnezeu ca o *causa sui*, ceea ce are el în minte este ceva foarte apropiat de conceptul la care s-a referit Arnauld — anume că rațiunea existenței lui Dumnezeu rezidă în natura sau în esența sa. Ceva este *causa sui*, ni se spune, atunci cînd esența sa implică existența sa, sau cînd natura sa este astfel încît nu poate fi concepută decît ca „existentă" (*Etica* I, def. I). Cititorii moderni pot găsi aici un sens curios al „cauzei", dar trebuie să ne reamintim că în latina filozofică a secolului al XVII-lea termenul *causa* era încă utilizat într-un sens foarte larg, adesea acoperind ceea ce astăzi numim mai degrabă rațiuni decît cauze.[39] Este elocvent că, atunci cînd ajunge să demonstreze existența lui Dumnezeu (sau a substanței), Spinoza utilizează efectiv termenii de „rațiune" și „cauză" mai mult sau mai puțin interșanjabil:

Pentru orice lucru trebuie să se precizeze cauza sau rațiunea [*causa seu ratio*] în virtutea căreia există sau nu există... Iar această rațiune sau cauză [*ratio seu causa*] trebuie să fie cuprinsă în natura lucrului sau să fie în afara lui. Bunăoară, însăși natura cercului arată de ce nu există un cerc pătrat: căci aceasta include o contradicție. În cazul unei substanțe însă, rațiunea existenței ei derivă din chiar natura ei, căci această natură implică existența (*Etica*, prop. 11, dem.).

Este clar, în acest caz, de ce Spinoza își propune să demonstreze existența lui Dumnezeu într-o manieră pur a priori, pornind de la considerarea naturii sau a esenței lui Dumnezeu.[40] Tentativa de a demonstra astfel existența lui Dumnezeu era departe de a fi nouă. Descartes, așa cum am văzut, a urmat o cale a posteriori în A Treia Meditație: plecînd de la efectele percepute (mai întîi ideea de ființă

perfectă; apoi propria sa existență ca ființă dependentă), a dedus existența lui Dumnezeu ca o cauză a acestor lucruri. Mai tîrziu însă, în A Cincea Meditație, el a furnizat un tip de argument complet diferit, cu o abordare pur apriorică, făcînd apel tocmai la ideea pe care Spinoza o introducea în citatul de mai sus: esența sau natura lui Dumnezeu presupune existența sa. „Existența lui Dumnezeu", scria Descartes, „nu poate fi deosebită de esența sa mai mult decît proprietatea că cele trei unghiuri ale unui triunghi egalează două unghiuri drepte de esența triunghiului" (AT VII. 66; CSM II. 46; Noica 283–284).[41]

Începînd cu Kant, acest tip de demonstrație a existenței lui Dumnezeu a fost cunoscut sub numele de „argumentul ontologic" deși a vorbi despre *argumentul* (cu articol hotărît) poate induce în eroare, întrucît există cîteva versiuni diferite ale lui ce implică tipuri de raționamente mai degrabă diferite. Cea mai veche versiune cunoscută, cea a Sfîntului Anselm din Canterbury, argumentează că dacă Dumnezeu este definit ca „fiind astfel încît nimic mai mare nu poate fi conceput", atunci o astfel de ființă există realmente (căci ar exista o contradicție în a presupune că cea mai mare ființă conceptibilă poate exista doar în spirit). Către sfîrșitul Evului Mediu, acest argument mai avea puțini susținători, în special datorită criticii amănunțite la care Toma d'Aquino l-a supus în secolul al XIII-lea. De aceea surpriza a fost generală cînd Descartes s-a decis să adopte un raționament a cărui invaliditate fusese deja ferm stabilită cu cîteva secole mai devreme.

Versiunea pe care o dă Descartes argumentului este mai accesibilă decît cea a lui Anselm și, din acest motiv, probabil, defectele ei sînt mult mai vizibile. Într-un mod cît se poate de simplu, Dumnezeu este definit de Descartes ca „ființa întru totul desăvîrșită", și argumentează că „este o contradicție să ne gîndim la Dumnezeu (care este ființa

întru totul desăvîrșită) ca fiind lipsit de existență (adică de perfecțiune)" (AT VII. 66; CSM II. 46; Noica 284). Problema aici este că, și în cazul în care acceptăm premisa curioasă că existența este o perfecțiune,[42] tot ceea ce argumentul pare să stabilească este rezultatul ipotetic că *dacă* există o ființă îndreptățită să poarte titlul de „întru totul desăvîrșită", atunci o astfel de ființă nu poate să nu existe. În esență, aceasta este critica tomistă a versiunii anselmice a argumentului. Criticul lui Descartes, Johannes Caterus, care a fost un preot format în tradiția tomistă, a expus foarte clar slăbiciunile raționamentului lui Descartes după cum urmează:

Chiar dacă se acceptă că o ființă întru totul desăvîrșită poartă cu ea implicațiile existenței sale doar în virtutea titlului său, tot nu urmează că existența în chestiune aparține efectiv lumii reale; tot ceea ce se poate deduce este că acest concept al existenței este legat inseparabil de conceptul de ființă supremă. Prin urmare, nu se poate infera că existența lui Dumnezeu este, în vreun fel, efectivă, dacă nu vom presupune că ființa supremă există efectiv; căci astfel ea ar trebui să conțină toate lucrurile perfecte, inclusiv perfecțiunea existenței reale (Primul Set de Obiecții: AT VII. 99; CSM II. 72).

În ciuda criticilor consistente cărora Descartes a trebuit să le facă față pentru că a inclus argumentul ontologic în *Meditațiile* sale, el a refuzat să îl abandoneze. Nu numai că argumentul reapare în *Principii de filozofie,* dar el capătă o poziție centrală, căci se inversează ordinea din *Meditații,* fiind prezentat ca primul argument în favoarea existenței lui Dumnezeu. „Existența lui Dumnezeu, spunea el, este derivată întemeiat din faptul că existența necesară este conținută în conceptul nostru de Dumnezeu" (*Principii* I, 14). Fără nici o îndoială, Spinoza a fost puternic influențat de *Principiile* lui Descartes; dar și fără această influență, stilul geometric ales pentru *Etica* sa,

cu metoda sa de a deduce propoziții pornind de la niște definiții inițiale, trebuie să fi părut întru totul potrivit încercării de a demonstra existența lui Dumnezeu într-un mod pur a priori.

În loc să facă apel la ideea de perfecțiune, așa cum procedează Descartes pentru demonstrația sa ontologică, Spinoza își bazează propriul argument direct pe conceptul său central de substanță.[43] El susține în *Etica* (I, prop. 7) că atîta timp cît o substanță nu poate fi produsă de altceva (vezi mai sus p. 127), ea trebuie în mod necesar să fie *causa sui*; iar dacă ceva este *causa sui*, atunci, din Definiția I, esența sa presupune existența sa. Prin urmare ea trebuie să existe (G II. 49; C 412). Argumentul este aproape stînjenitor de scurt; și nu mai este nevoie să o spunem, poate fi atacat exact în același mod în care Caterus a făcut-o în cazul lui Descartes: tot ceea ce pare să rezulte este că *dacă* există ceva ce poate fi considerat o substanță — și, prin urmare, și *causa sui* — acest ceva trebuie să existe. Rămîne, totuși, de arătat că există, în primul rînd, ceva ce poate fi caracterizat astfel.

Spinoza mai are, totuși, în mînecă, o a doua demonstrație; și deși este prezentată ca un fel de demonstrație „de rezervă“ sau „alternativă“, ea este, în fapt, mult mai interesantă decît prima, pentru că ne conduce în inima teoriei necesitariste a adevărului lui Spinoza. Cheia acestui al doilea argument este negarea spinoziană a contingenței, o teză care se configurează progresiv, pe măsură ce cititorul înaintează în lectura părții I a *Eticii*, și care este, în cele din urmă, formulată explicit în Propoziția 29: „În natură nimic nu este contingent“ (*In rerum natura nullum datur contigens*) (vezi Capitolul II, p. 85). Întrucît Spinoza nu lasă nici o posibilitate pentru lucruri care se întîmplă doar să fie, se deduce că el nu va îngădui decît două posibilități în ce privește existența unui X: fie existența sa este

imposibilă, fie ea este necesară. Rațiunea acestei necesității sau imposibilități, spune Spinoza, fie va fi conținută în natura lui X, fie va fi în afara sa. În cazul unui cerc pătrat, de exemplu, rațiunea pentru care el nu poate exista este cuprinsă în lucrul însuși: natura sa este contradictorie. În schimb, în cazul unui triunghi sau al unui cerc, nu putem deduce necesitatea sau imposibilitatea existenței lor doar pornind de la definițiile lucrurilor înseleʼ. Spinoza susține, cu toate acestea, că există o rațiune pentru care existența lor este necesară sau imposibilă. Dacă am fi avut cunoaștere suficientă despre „ordinea naturii corporale în totalitatea sa", am fi putut deduce „fie că triunghiul există acum cu necesitate, fie că este imposibil să existe acum" (G II. 53; C 417). Consecința este că tipul de obiecție care a fost formulată împotriva versiunii carteziene a argumentului ontologic — „admițînd că ființa cu totul desăvîrșită ar trebui să existe, cum putem ști că *există* realmente ceva care satisface această definiție?" — nu ține în cazul lui Spinoza. Atîta timp cît toate asertiunile existențiale (și chiar toate celelalte aserțiuni) sînt fie necesarmente adevărate, fie necesarmente false, Spinoza poate argumenta în felul următor: dacă Dumnezeu nu există, atunci nonexistența sa se impune cu necesitate. Numai că ea nu poate fi impusă cu necesitate de ceva ce rezidă în afara naturii divine, cît timp orice presupusă substanță alta decît Dumnezeu nu poate avea nimic în comun cu Dumnezeu, și deci nu îi poate împiedica existența.[44] Astfel că, dacă Dumnezeu nu există, nonexistența sa ar trebui să fie impusă cu necesitate de însăși natura sa — cu alte cuvinte, natura sa ar trebui să implice o contradicție (precum în cazul cercului pătrat). A afirma acest lucru despre Dumnezeu, spune Spinoza, este absurd. De aceea Dumnezeu trebuie să existe (G II. 53; C 417). În rezumat, existența lui Dumnezeu este fie necesară, fie imposibilă (premisa 1);

nu este imposibilă (premisa 2); deci este necesară. Prin urmare, Dumnezeu există cu necesitate. *Q.E.D.*

Critica leibniziană a argumentului ontologic

Reînvierea argumentului ontologic, mai întîi de către Descartes, apoi de către Spinoza (el a mai fost, de asemenea, susținut cu putere de discipolul lui Descartes, Nicolas Malebranche, în *Recherche de la vérité*)[45] a provocat o controversă de proporții către sfîrșitul secolului al XVII-lea. Leibniz a criticat acest argument în mai multe ocazii, atît în scrisori, cît și în lucrările publicate; și, deși critica sa este considerată a fi îndreptată numai împotriva concepției lui Descartes, ea ar putea fi la fel de bine, dacă nu chiar și mai bine, aplicată modului în care Spinoza formulează argumentul (se știe că Leibniz l-a vizitat pe Spinoza în Olanda, în 1676, și a discutat cu el despre argumentul ontologic). Leibniz nu a avut nici o dificultate în a fi de acord cu prima premisă a argumentului așa cum a fost ea rezumată mai sus, „Doar Dumnezeu," va scrie el mai tîrziu în *Monadologie,* „are acest privilegiu: dacă este posibil să existe, el trebuie să existe" (GP VI. 614; P 186). Însă cea de a doua premisă, afirmația că existența lui Dumnezeu este posibilă, era privită de Leibniz ca problematică. „Ne-am putea întreba", scria el, „dacă stă în puterea noastră să stabilim existența unei asemenea ființe, dacă un astfel de concept are realitate și poate fi conceput clar și distinct, fără contradicții. Cei ce se opun acestei idei vor spune că acest concept al unei ființe... care există prin esența sa este o himeră" („Notiță pentru o discuție cu Spinoza": GP VII. 262; L 168).

Argumentul ontologic al lui Spinoza nu poate fi dus pînă la capăt pînă nu se va arăta că această idee de ființă existînd cu necesitate este posibilă (adică ferită de incoerențe).

O sentință similară se va aplica versiunii carteziene a argumentului, întrucît Descartes presupune că acest concept al „ființei cu totul desăvîrșite“ poate fi perceput clar și distinct — adică nu implică nici o contradicție ascunsă. Observația pe care Leibniz o face aici este foarte valoroasă și are o importanță filozofică ce depășește chestiunea de a ști dacă argumentul ontologic este valid. Atît teoria carteziană a ideilor clare și distincte, cît și ideea spinoziană a ideilor adecvate care sînt, prin însăși natura lor, adevărate, par să se sprijine pe convingerea că putem, doar prin lumina rațiunii noastre, să determinăm dacă un concept este sau nu coerent.[46] Părerea lui Leibniz este că lucrurile nu stau chiar așa de simplu: putem crede că avem o idee despre X, iar X să fie, de fapt, o idee incoerentă. Într-o scurtă lucrare publicată în 1684, Leibniz pune deschis problema:

Nu putem face inferențe sigure din definiții pînă ce nu știm dacă ele sînt reale sau dacă implică vreo contradicție... Să considerăm ideea *celei mai rapide mișcări*, de care — la prima vedere — nu părem a fi străini, întrucît înțelegem ceea ce spunem. De fapt, această idee implică o absurditate. Să presupunem că o roată se învîrtește cu cea mai mare viteză. Oricine poate vedea că dacă o spiță a roții este prelungită dincolo de obadă, extremitatea sa se va mișca și mai rapid decît știftul fixat în obadă (*Meditații cu privire la cunoaștere, adevăr și idei*: G IV. 424; L 293; Bădărău 29, ușor adaptat).

În concepția leibniziană deci „nu este suficient să ne gîndim la ceva pentru a afirma că avem o idee despre acel ceva“ (*ibid.*) — o poziție de care ar trebui să se țină seama și astăzi, întrucît încă se mai întîlnesc filozofi care susțin că un fenomen dat trebuie cel puțin să fie *posibil* (sau, cum se mai zice, cel puțin *logic* posibil) doar pe baza abilității lor (presupuse) de a-i concepe instanțierea.[47]

În ciuda acestei critici dure a argumentului ontologic, Leibniz a crezut, după o analiză atentă, că el ar putea fi

refăcut. Una din modalitățile pe care le-a sugerat se referea la faptul că, întrucît esența divină este, prin definiție, unică, simplă și indivizibilă, nu mai poate fi loc de nici o contradicție sau incoerență (întrucît orice contradicție implică o ciocnire între elemente separate ale unei entități complexe).[48] În momentul în care a început să scrie *Monadologia,* Leibniz pare să adere la ideea lui Spinoza prin care apără implicit coerența conceptului de Dumnezeu, anume că o ființă infinit absolută și cu totul desăvîrșită nu poate conține nici o contradicție (G II. 53; C 417). „Nimic", scria Leibniz, „nu poate împiedica posibilitatea a ceea ce nu cuprinde în sine nici o mărginire, nici o negație și, în consecință, nici o contradicție" (*Monadologia*, par. 45). Această afirmație nu este nici pe departe definitivă; ea este vulnerabilă la obiecția pe care Leibniz însuși a ridicat-o mai devreme: „de unde știm că lucrul nu implică vreo contradicție ascunsă, astfel încît ceva absurd să poată fi dedus din el?" (G IV. 359; L 386). Oricum ar sta lucrurile, acceptarea, în cele din urmă, de către Leibniz — alături de Descartes și de Spinoza — a căii ontologice către existența lui Dumnezeu furnizează cel puțin o justificare pentru acuza obișnuită adresată „raționaliștilor" că încearcă să stabilească adevăruri fundamentale despre univers doar prin reflecție rațională; acesta este locul în care toți cei trei filozofi par vulnerabili la provocarea asupra căreia Hume va stărui cu atîta convingere către sfîrșitul secolului al XVIII-lea — provocarea de a arăta cum pot „relațiile între idei" să servească la stabilirea „chestiunilor de fapt sau de existență".[49]

Leibniz și substanța individuală

A doua jumătate a secolului al XVII-lea a fost martora multor încercări de a apăra doctrinele tradiționale

scolastice de „masacrul“ lui Descartes și al altor gînditori „moderni“, și pe acest fundal trebuie înțeleasă teoria cu totul aparte a substanței, pe care o dezvoltă Leibniz. Leibniz a fost educat în tradiția scolastică, dar, destul de repede, „a aruncat jugul lui Aristotel“, lăsîndu-se atras, pentru o perioadă, de atomismul mecanicist formulat, printre alții, de Pierre Gassendi.[50] În timpul celor patru ani și jumătate petrecuți la Paris (din martie 1672 pînă în septembrie 1676), Leibniz a procedat la un studiu detaliat al filozofiei lui Descartes și a întîlnit cîțiva dintre exponenții de seamă ai ideilor carteziene precum Nicolas Malebranche.[51] Leibniz admite că a ajuns tîrziu la filozofia lui Descartes („s-a întîmplat că i-am citit aproape pe toți ceilalți filozofi moderni înainte de a-l citi pe el“ — scrisoare către Foucher din 1675; GP I. 371; L 152), și încă de la început a avut o părere extrem de critică despre o mare parte dintre raționamentele lui Descartes. Este clar însă, din corespondența sa din acești ani, că faptul că a cunoscut ideile carteziene a reprezentat o sursă majoră de stimuli intelectuali.

Unul din motivele atracției pe care o exercita sistemul cartezian printre gînditorii „progresiști“ ai secolului al XVII-lea rezida în programul lui extrem de reducționist. Descartes dăduse naștere speranței că toate fenomenele mentale și fizice puteau fi explicate în termenii a doar două tipuri de substanțe, și caracterizate doar în termenii „atributelor principale“ de gîndire și întindere. În special în ceea ce privește universul fizic, Descartes a simțit că făcuse un mare serviciu filozofiei înlăturînd pletora nocivă de „forme substanțiale“ și de „calități reale“ la care scolasticii făceau referire în mod curent. Pe lîngă faptul de a-i fi provocat pe scolastici să specifice clar și distinct ce anume înțelegeau ei exact prin „forma substanțială“ a apei sau prin „calitatea reală“ a lichidității,

cartezienii condamnau astfel de concepte datorită redundanței lor explicative, întrucît toate proprietățile apei (și toate celelalte trăsături ale lumii naturale) puteau, în concepția lor, să fie explicate utilizînd doar modificările simplului atribut geometric al întinderii. Propria încredere a lui Descartes în economia explicativă a sistemului său poate fi văzută din ramura de măslin pe care (cu o studiată ironie) o oferă scolasticilor:

Pentru a face pace cu filozofii scolastici, nu doresc să neg orice alte elemente pe care ei le pot imagina în corpuri în afara celor deja descrise, precum „formele substanțiale", „calitățile reale" și așa mai departe. Mi se pare pur și simplu că argumentele mele vor fi mai bine primite în măsura în care pot să le fac să depindă de mai puține entități (AT VI. 239; ALQ I. 726).

Spinoza, limitînd numărul substanțelor la doar una (deși el a păstrat cele două *atribute* distincte ale întinderii și gîndirii)[52], a împins și mai departe programul reducționist, ceea ce înseamnă, într-un anumit sens, că el s-a dovedit mai cartezian decît cartezienii înșiși. Doar că, în argumentația sa că nu poate exista decît o singură substanță, Spinoza a pus în lumină, așa cum am văzut, o problemă specială a teoriei carteziene a substanței spirituale, și anume cum poate ea integra noțiunea de *individualitate*. Dacă spiritul, *res cogitans*, este caracterizat doar prin atributul esențial al gîndirii, cum poate fi concepută o pluralitate de substanțe distincte? Ce anume le făcea să fie distincte? (vezi mai sus, p. 125). Cartezienii puteau susține că această problemă nu apare în cazul materiei, căci obiectele particulare din sistemul lui Descartes nu sînt privite ca avînd o individualitate distinctă: ele sînt doar asociate temporar cu porțiuni din materia universală întinsă. În cazul spiritelor însă, nu era clar cum două substanțe gînditoare definite în termenii aceleiași esențe puteau fi

individuate. Poziția generală a lui Leibniz în această chestiune era că (în ciuda dificultăților de individuare a spiritelor în sistemul cartezian) bunul-simț sprijinea cu tărie viziunea lui Descartes (împotrivindu-se celei a lui Spinoza) după care există o pluralitate de substanțe gînditoare individuale:

Dacă cineva încearcă să susțină că nu există suflete particulare... el va fi contrazis de experiența noastră curentă, care ne învață că avem în noi ceva particular care gîndește, percepe și dorește altceva. Altfel ajungem la opinia lui Spinoza, care susține că nu există decît o singură substanță, Dumnezeu, care gîndește, crede și dorește un anumit lucru în mine, dar gîndește, crede și dorește un lucru complet contrar în altcineva... („Reflecții asupra doctrinei unui singur spirit universal“: GP VI. 537; L 559.)

Leibniz nu s-a mulțumit, totuși, să-și sprijine pledoaria printr-un apel la experiența comună. Scopul său era să ofere o descriere teoretică a naturii individualității, care ar furniza o „demonstrație argumentată care ne va constrînge să acceptăm ideea de suflete individuale“ (*ibid.*).

Problema individuației a fost una care îl preocupase pe Leibniz încă din primii săi ani de studiu. Ea a constituit subiectul unei disertații pe care a scris-o ca student[53], și a format o temă majoră a primei expuneri sistematice a concepțiilor sale despre substanță, *Disertația metafizică*, scrisă în franceză în 1685. În *Disertație*, Leibniz se referă la o teză celebră pe care Toma d'Aquino a propus-o în secolul al XIII-lea pentru a rezolva problema modului în care inteligențele imateriale (precum îngerii) vor putea fi individuate: *omne individuum est species infima* — fiecare individ este o „specie primară“, un *tip* distinct de ființă.[54] Aceasta poate părea o piesă vetustă de teologie, dar ea se bazează în fapt pe o logică inexorabilă. Întrucît un înger, fiind pur spiritual, nu poate fi individuat spațial, el trebuie individuat în raport cu natura sau cu esența sa;

în acest fel, dacă doi îngeri ar împărtăși o esență identică, nu ar mai exista nimic care să-i distingă. Consecința este că, în viziunea lui Toma, doi îngeri nu pot diferi *solo numero*: ei nu pot fi identici în fiecare aspect esențial și tratați, în același timp, ca doi indivizi numeric distincți.

Leibniz nu numai că acceptă acest argument tomist, dar — ceea ce este și mai interesant — îl extinde la toate substanțele fără deosebire. „Două substanțe nu se pot asemăna în întregime și diferi doar *solo numero*“, scria el, și ceea ce Sf. Toma afirmă în această privință relativ la îngeri — *quod omne individuum sit species infima* — este adevărat despre toate substanțele“ (GP IV. 432; P 19; Bădărău 77). O parte din motivația lui Leibniz de a extinde raționamentul lui Toma la toate substanțele poate fi înțeleasă în lumina adeziunii sale la principiul *Inesse* (discutat în Capitolul II, p. 97). Toate predicatele unui subiect, spune principiul, sînt „în“ subiect, aserțiune pe care Leibniz o interpretează în sensul că tot ceea ce poate fi spus adevărat despre o substanță este conținut în conceptul acelei substanțe. Să observăm că aceasta înseamnă că nu pot exista, pentru a folosi jargonul scolastic, proprietăți *accidentale* ale lucrurilor (în sensul în care, de exemplu, cineva ar putea spune că este accidental sau neesențial adevărat că Jethro Tull a trăit în Berkshire — el ar fi putut la fel de bine să trăiască altundeva). Principiul *Inesse* înseamnă că orice este adevărat despre un obiect, este *esențial* adevărat; acest lucru este conținut în conceptul acelui obiect. Astfel, spuse Leibniz, „Dumnezeu, văzînd noțiunea individuală, *haecceitas* [« hecceitatea », « acestitatea »] lui Alexandru, vede într-însa în același timp fundamental și temeiul tuturor predicatelor care se pot spune, în mod adevărat, despre el“ (GP IV. 432; P 19; Bădărău 76). Acum, dacă *toate* proprietățile lui Alexandru sînt esențial adevărate, atunci nu poate exista un alt individ

care să aibă toate și numai proprietățile lui Alexandru; căci nu ar mai fi nimic care să îl distingă de Alexandru (posibilitatea de a fi distins prin proprietăți accidentale, să ne amintim, a fost eliminată).[55] Pe scurt, dacă vrem să spunem despre un individ că este deosebit de Alexandru, trebuie să existe o anumită diferență esențială (o diferență de tip) între el și Alexandru. Și ceea ce este adevărat în acest caz este adevărat în cazul oricăror două substanțe. Fiecare substanță individuală este de un tip diferit (este propria sa *„specie“)* și, reciproc, dacă *X* și *Y* sînt de același tip, trebuie să reprezinte unul și același individ (aceasta corespunde celebrului principiu leibnizian al „identității indiscernabilelor“).[56]

Concepția că fiecare substanță trebuie să fie unică nu explică prin sine teoria pluralistă a substanței a lui Leibniz. Spinoza, așa cum am văzut, a considerat și el că nu pot exista două substanțe de aceeași natură; dar direcția în care merge este către o unică și atotcuprinzătoare substanță. Pentru a înțelege pe deplin pluralismul lui Leibniz, trebuie să privim mai departe. O cheie majoră se află în cîteva intuiții leibniziene despre modul în care este împărțită lumea (intuiții care nu sînt specifice lui Leibniz, și pe care multă lume le-ar considera „de bun simț“). Anumite lucruri din jurul nostru par a fi simple colecții arbitrare de elemente — simple „grămezi“ sau „pachete“ — dar altele par să aibă o reală unitate intrinsecă. Astfel, un corp omenesc viu, îi sugera Leibniz lui Arnauld în 1686, este mai mult decît un „simplu fenomen“ (precum un curcubeu) sau o „unitate accidentală“ (precum o grămadă de pietre) (GP II. 58; P 62).[57] Să presupunem, pentru a urma remarca lui Leibniz, că cineva descoperă o grămăjoară de găleți pe plajă și se întreabă ce anume face ca ele să constituie o singură entitate. Cu siguranță, răspunsul corect este că nimic altceva decît întîmplarea că au fost

adunate la un loc de vînt sau de valuri, sau de mîinile unui copil care s-a jucat cu ele; nu există vreun principiu intern care să le țină laolaltă. Dar dacă, pe de altă parte, am găsi un homar pe plajă, cu siguranță că l-am privi ca pe ceva mai mult decît o „îngrămădire“ de ingrediente. În cele din urmă, așa cum va formula mai tîrziu Leibniz, avem aici de a face cu ceva care posedă o unitate „adevărată“ sau „substanțială“ (GP IV. 494; P 126).

Reflecții asupra problemei individuale l-au condus pe Leibniz să sugereze în cuprinsul *Disertației metafizice* că, în toate corpurile care sînt unități autentice, trebuie să existe ceva „analog sufletului“, „ceva care este numit de obicei « formă substanțială »“ (GP IV. 436; P 22; Bădărău 80). În teoria scolastică, încă apreciată pe scară largă la vremea cînd Leibniz își scria lucrările, ceva este ceea ce este (o piatră, un stejar) în virtutea „formei sale substanțiale“; mai mult, forma sa substanțială este cea care rămîne inalterată în cursul unor variate schimbări accidentale (de vîrstă, de temperatură) la care sînt supuse lucrurile. În același timp, cititorii lui Leibniz erau, fără îndoială, conștienți de definiția scolastică standard a sufletului ca „formă substanțială“ a corpului.[58] De aceea, invocarea formelor substanțiale — cel puțin în explicarea fenomenelor naturale — a fost considerată extrem de suspectă de către filozofii progresiști ai secolului al XVII-lea (vezi mai sus, pp. 140–141; compară cu Descartes, AT VIII. 322; CSM I 285 și Spinoza, G IV. 64; C 208), iar Leibniz era foarte conștient că „rentabilitatea“ unui termen al vechii filozofii care fusese „aproape alungat“ putea provoca o critică nefavorabilă (GP IV. 435; P 21; Bădărău 79). În fapt, Leibniz era foarte sensibil la critica lui Descartes și a altora cu privire la faptul că, adesea, formele substanțiale (împreună cu „calitățile lor reale“) erau utilizate într-un mod inept din punct de vedere explicativ. Dacă cineva vrea

să cunoască modul în care un ceas indică ora, admitea Leibniz, nu este nevoie să invoce „calitatea horodictică" ce provine din „forma substanțială" a orologeității (*Disertație metafizică*, cap. 10). Dar faptul că formele substanțiale au căzut în dizgrație nu diminuează nevoia, așa cum o vedea Leibniz, de concepte care să ofere un „principiu al adevăratei unități".

Comentariile variate pe care Antoine Arnauld le-a trimis lui Leibniz în 1686 oferă o bună imagine despre dificultățile pe care Leibniz a trebuit să le înfrunte pentru a exprima modul în care a dorit el să adapteze conceptul tradițional de forme substanțiale la explicarea unității individuale. „Este forma substanțială a unui bloc de marmură cea care îi dă unitatea?" întreba Arnauld. „Dacă da, ce se întîmplă cu forma substanțială atunci cînd blocul de marmură este spart în două?" (GP II. 66). Replica lui Leibniz este instructivă:

Eu cred că un bloc de marmură nu reprezintă o substanță mai real unitară decît... o turmă de oi, chiar dacă am presupune că oile ar fi legate astfel încît să meargă numai în grup, încît, dacă am atinge pe una din ele, toate celelalte ar behăi... Unitatea substanțială implică o ființă care este complet indivizibilă și în mod natural indestructibilă, întrucît conceptul său conține tot ceea ce i se poate întîmpla... Nu putem găsi o asemenea unitate în formă sau mișcare... ci numai într-un suflet sau într-o formă substanțială analoagă cu ceea ce numim „eul" (GP II. 76; M 94).

Leibniz va abandona mai tîrziu expresia „formă substanțială", în parte, fără îndoială, datorită oprobriului pe care conceptul l-a stîrnit în cercurile filozofice progresiste. El a cochetat cu alte tipuri de etichete, printre care „unitate substanțială", „atom de substanță", „punct metafizic" (GP IV. 482–483; P 120–121). În multe lucrări ale sale, el a utilizat termenul — cu conotații aristotelice — de „entelehie" sau „entelehie primitivă".[59] Dar termenul pe care, pînă la urmă, a ajuns să-l prefere, și care a devenit

o marcă distinctivă a teoriei leibniziene a substanței, este, bineînțeles, „monadă". Deși cuvîntul nu a fost inventat de Leibniz[60], etimologia lui îl face cu deosebire adecvat pentru ceea ce Leibniz are în minte. Adjectivul grec *monas* înseamnă „solitar", cuvîntul fiind utilizat, de asemenea, ca un substantiv însemnînd „o unitate". Acest ultim înțeles are o evidentă relevanță pentru obiectivul lui Leibniz de a caracteriza „adevăratele unități" ale naturii (cf. GP VI. 598; P 195); iar primul, așa cum vom vedea imediat, are exact acele conotații potrivite tezei lui Leibniz că monadele sînt „fără ferestre" — adică nu sînt supuse nici unui tip de influență externă.

Monadele: activitate și autoconținere

Cea mai importantă caracteristică a unităților de substanță ale lui Leibniz este faptul că ele sînt *active*: „putem da numele de *entelehii*... monadelor, căci ele au într-însele o anumită perfecțiune (*echousi to enteles*)[61]; există o autosuficiență... în ele care le face să fie izvorul acțiunilor lor interne" (*Monadologia*, par. 18). Cartezienii susțineau că spiritele erau substanțe active, dar definiția pe care o dădeau ei materiei ca simplă substanță întinsă presupunea că lumea fizică era, în esență, inertă. Deși nu a rămas indiferent la multe din aspectele sistemului cartezian[62], Leibniz a ajuns să creadă, după cum preciza în *Noul Sistem* din 1695, că „singura considerare a masei întinse nu este suficientă, și că trebuie să ne folosim în plus și de conceptul de *forță*, care este complet inteligibil, deși provine din sfera metafizicii" (GP IV. 478; P 116; Bădărău 324 — ne vom întoarce la conceptul leibnizian de forță în capitolul următor). Respingînd o concepție pasivă asupra materiei, Leibniz respingea nu numai sistemul cartezian,

ci și pe cel mai de seamă rival al său, teoria atomistă a lui Gassendi. Explicîndu-și insatisfacția atît față de „masa întinsă“ a lui Descartes, cît și față de „atomii în vid“ ai lui Gassendi, Leibniz scria:

Am înțeles că nu este cu putință să găsim principiile unei adevărate unități exclusiv în materie, adică în ceea ce este numai pasiv... Pentru a găsi aceste unități reale, am fost constrîns să recurg la ceea ce ar putea fi numit un punct animat sau atom de substanță, care trebuie să înglobeze și un element de formă sau de activitate pentru a face o ființă completă (*ibid.*).

Descoperim aici legătura între importanța pe care o acordă Leibniz naturii active a substanței și principiului său *Inesse*. Întrucît, pentru Leibniz, toate predicatele unui subiect dat sînt conținute în interiorul conceptului acelui subiect, fiecare substanță va purta în interiorul său, ca să ne exprimăm astfel, „fundamentul și rațiunea pentru toate predicatele care pot fi afirmate despre ea“ (vezi mai sus, pp. 98–99). Ea include nu doar fiecare stare care îi poate fi atribuită acum, ci și fiecare stare în care a fost vreodată, ca și fiecare stare în care va fi vreodată. „Prezentul“, spune faimosul dicton al lui Leibniz, „este sporit de viitor și încărcat de trecut“ (RB 55; P 156). După Leibniz, așadar, orice schimbări sau evoluții într-o monadă nu se datorează inferențelor unor cauze externe, ci, mai curînd, manifestării propriei naturi interne a acesteia. „Schimbările naturale ale monadelor provin dintr-un principiu intern, întrucît o cauză externă ar fi incapabilă să influențeze ființa sa interioară“ (*Monadologia*, par. 11). Monadele sînt, astfel, perfect autoconținute — ele nu au ferestre prin care să poată intra sau ieși ceva“ (par. 7); faptul că lucrurile par să interacționeze cauzal este astfel, din perspectiva leibniziană, un fel de iluzie.

Problema acum este că această „singurătate“ a monadelor — lipsa oricărui transfer de informație sau a interac-

țiunilor de forțe dintre ele — poate sugera un univers haotic de indivizi separați, „mergînd fiecare pe drumul său“. În fapt, universul leibnizian este de o ordine perfect rațională; „nu există haos, nu există confuzie decît în aparență“ (par. 69). Ordinea în acest univers, întrucît nu poate fi atribuită interacțiunilor cauzale între monade, nu poate veni decît de la Dumnezeu: „Influența unei monade asupra alteia nu este decît o influență *ideală*; ea nu își poate produce efectul decît prin intervenția lui Dumnezeu... de vreme ce o monadă creată n-ar putea avea o influență fizică asupra naturii interioare a alteia...“ (par. 51). În ciuda cuvîntului „intervenție“, Leibniz nu este dispus să urmeze sugestia lui Malebranche după care Dumnezeu intervine în mod continuu și miraculos pentru a-l schimba pe *X* atunci cînd *Y* se schimbă. Mai degrabă, Dumnezeu, creînd universul, a făcut o selecție dintre toate monadele posibile, și le-a dat existență doar acelora care urmau să exprime gradul cel mai mare de armonie mutuală. Astfel că fiecare monadă, în ciuda naturii sale izolate și autarhice, acționează într-un mod care este în perfectă armonie cu modul în care acționează celelalte. Aceasta este faimoasa doctrină a „armoniei prestabilite“:

Legătura aceasta însă, adică acomodarea tuturor lucrurilor create cu fiecare dintre ele, și a fiecărui lucru cu toate celelalte, presupune că fiecare substanță simplă are relații care le exprimă pe toate celelalte, fiind, în consecință, o perpetuă oglindă vie a universului. Și așa cum același oraș, privit din laturi diferite, pare cu totul altul, și este ca și cum ar fi multiplicat *in perspective*, tot astfel, datorită mulțimii infinite a substanțelor simple, este ca și cum am avea tot atîtea universuri deosebite, universuri care nu sînt, totuși, decît perspectivele diferite ale unui aceluiași univers, provenite din punctele de vedere ale fiecărei monade (par. 56 și 57).

Într-o curioasă și fascinantă transformare, universul lui Spinoza, unic, infinit și atotcuprinzător este fragmentat

nu doar în multe, ci în infinit de multe substanțe, fiecare dintre ele fiind, totuși, un model complet al întregului.

Cauzalitate, conexiune și rolul lui Dumnezeu

Doctrina armoniei prestabilite poate părea astăzi a nu fi mai mult decît o mostră barocă de speculație metafizică; dar ar trebui să fie clar din ceea ce s-a spus deja că, departe de a fi „alipită“ la restul sistemului, doctrina „curge“ din anumite presupoziții centrale pe care Leibniz le face cu privire la natura predicației și a unicității fiecărei substanțe. Mai mult, etapele prin care trece el pentru a ajunge la această doctrină nu reprezintă decît un set de variații pe o temă persistentă a filozofiei secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea: problema modului în care se analizează ideea de cauzalitate. Raționalismul lui Descartes și Spinoza impunea, așa cum am văzut, existența unei „conexiuni“ inteligibile între cauză și efect — o conexiune care ar face posibilă, în principiu, demonstrația că un anumit efect trebuie să derive cu necesitate dintr-o anumită cauză. Nicolas Malebranche a dat o expresie precisă acestei viziuni în *Recherche de la vérité*, unde scrie că „adevărata cauză este aceea care permite minții să perceapă o conexiune necesară între ea și efectul ei“.[63]

În interpretarea ei cea mai puternică, această teză (pe care o putem numi „teza conexiunii“) conduce la concluzia că numai Dumnezeu poate reprezenta o adevărată cauză, întrucît numai efectele produse de o ființă omnipotentă sînt strict și absolut necesare (a presupune că ceea ce Dumnezeu decide să se realizeze nu se întîmplă fiind o contradicție). Aceasta este exact direcția luată de Malebranche. Cititorii moderni, în schimb, ar putea fi sceptici cu privire la o asemenea necesitate „absolută“, și ar fi

mai înclinați să admită că efectele sînt produse cu necesitate în sensul mai slab, „ipotetic“, în care ele sînt deductibile din legi sau principii (precum concluziile unui argument valid sînt deductibile din premise). Numai că acest concept slab de deductibilitate poate fi satisfăcut numai de un argument de forma „ori de cîte ori *C* atunci *E*; *C*; prin urmare *E*“, unde prima premisă are statutul unei simple generalizări contingente. Raționaliștii doreau ceva mai puternic: în mod ideal, ei doreau ca efectele să fie direct deductibile din cauze (vezi mai sus, pp. 80–85). Premisele explicative sau principiile invocate trebuiau să fie ele însele la fel de transparente pentru intelect precum principiile matematicii. Aceasta pare a sta parțial la baza imperativului „similarității cauzale“ — anume că o cauză trebuie să fie de același tip cu efectul său: putem „vedea“, se presupune, cum asemănătorul dă naștere asemănătorului (cum mișcarea produce mișcare, sau gîndul produce alte gînduri), dar nu putem înțelege cum două substanțe complet eterogene ar putea fi corelate cauzal.

Pe acest fundal, și știind că substanțele leibniziene sînt toate de tipuri diferite (fiecare fiind propria ei „*infima species*“) este destul de ușor de văzut că nu mai poate surveni nici o interacțiune cauzală care să satisfacă exigența raționalistă a unei conexiuni transparente între cauză și efect. De aceea, pentru Leibniz, pur și simplu nu pot exista tranzacții cauzale, ci numai o armonie prestabilită. Singurele alternative, după el, constau fie în postularea unui fel de „influx“ misterios — o tranzacție ocultă între cauză și efect, care repugna principiilor sale raționaliste — fie în adoptarea soluției lui Malebranche, care lasă pe seama lui Dumnezeu toată lucrarea. Prima idee, aceea a unui flux între cauză și efect (un *influxus physicus*), fusese propusă de un filozof scolastic, Francisco Suarez, în *Dispute*

metafizice (1597); Leibniz a respins-o pentru că era o „idee barbară... metaforică și chiar mai obscură decît ceea ce trebuia să definească“ (GP IV. 150; L 126).[64] Iar alternativa lui Malebranche era considerată doar un expedient *ad hoc*, invocare a unui *deus ex machina* (CO 521; P 90).

Dar, deși soluția lui Leibniz nu îl face pe Dumnezeu să intre mereu în scenă (ori de cîte ori, de exemplu, un corp este pus în mișcare), ea îi oferă totuși lui Dumnezeu un rol central (chiar dacă mai puțin solicitat). Căci fără invocarea scopului divin de a produce o armonie maximă, nu ar fi existat nici o explicație pentru remarcabila „concomitență“ (pentru a utiliza un termen pe care Leibniz îl utilizează o dată: CO 521; P 91) între evenimentul *A* (ceea ce, în mod normal, numim cauză) și evenimentul *B* (ceea ce, în mod normal, numim efect). Este probabil natural să ne întrebăm, în acest punct, dacă nu ar fi mai bine să abandonăm complet teza conexiunii. De ce să nu propunem, așa cum David Hume va sugera nu mult după aceea, că, în ciuda puternicei noastre înclinații psihologice de a crede în legături necesare între cauză și efect, tot ceea ce se întîmplă efectiv în natură este pur și simplu o concomitență sau o conjuncție reglată de evenimente.[65] Răspunsul lui Leibniz este cuprins într-un remarcabil pasaj din *Monadologie* care anticipează, în multe feluri, perspectiva humeiană asupra cauzației:

Cînd li se arată cîinilor bățul, ei își amintesc durerea pe care acesta le-a cauzat-o în trecut, schelălăie și o iau la fugă... Adesea o impresie puternică produce, într-o singură clipă, efectul unei vechi deprinderi, sau al mai multor percepții îndelung repetate. Atunci cînd secvențele percepțiilor lor provin doar din principiul memoriei, oamenii acționează ca animalele, asemănîndu-se cu acei medici empirici care au numai practică, nu și teorie. În trei sferturi din acțiunile noastre, nu sîntem decît simpli „empiriști“. De exemplu, atunci cînd ne așteptăm ca mîine să fie o altă zi, acționăm

empiric, pentru că așa s-au petrecut mereu lucrurile pînă acum. Astronomul singur deduce aceasta din temeiuri raționale... Cunoașterea adevărurilor necesare și eterne ne distinge de animale, datorită ei avem rațiunea și științele (par. 26–29).

Nu poate exista o afirmare mai clară a credinței lui Leibniz în fundamentul rațional al științei și a respingerii a ceea ce va deveni linia humeiană, anume că deprinderea și nu rațiunea este baza așteptărilor noastre și a predicțiilor noastre despre lume. Nu poate fi vorba de a „adjudeca“ aici între aceste două poziții filozofice — mai ales de cînd sensul în care știința este considerată rațională este o chestiune de dispută între filozofii de astăzi.[66] Ceea ce este clar în privința lui Leibniz, este că adeziunea sa la inteligibilitatea rațională a universului se înrădăcinează ferm în credința sa în existența monadei de căpetenie, a „supremei substanțe“, Dumnezeu. Tocmai selecția creativă pe care Dumnezeu o face în acord cu „principiul potrivirii sau al alegerii a ceea ce este cel mai bun“ (par. 46) garantează armonia ordonată a lucrurilor.

Deși Dumnezeu are un rol central în sistemul leibnizian, există anumite aspecte ale teoriei leibniziene a substanței care par inițial să sugereze un univers independent și autonom. Întrucît monadele sînt substanțe active (conținînd principiul acțiunii lor în interiorul lor), ele nu impun, spre deosebire de materia carteziană, un Dumnezeu cu care să fie nevoite să împartă impulsul lor inițial (compară cu Descartes, *Principii* II, 36). Mai mult, ele se aseamănă unităților ultime ale vechilor atomiști greci prin faptul că sînt indivizibile și nu au părți, iar Leibniz consideră (urmînd o linie tradițională de argumentație) că aceasta presupune că ele sînt incoruptibile: „ele nu pot începe și sfîrși în mod natural“ și, prin urmare, ele durează tot atîta timp cît și universul (GP VI. 598; P 195).

Aranjate diferit, aceste ingrediente ar fi putut forma materialul pentru o filozofie materialistă și atee de tipul celei dezvoltate de atomistul grec Democrit și popularizate de Lucrețiu.[67] Numai că, în universul leibnizian, lucrurile stau radical diferit, și asta din două motive.

În primul rînd pentru că, spre deosebire de particulele inanimate și sterile ale atomiștilor, monadele lui Leibniz sînt descrise ca fiind *vii*: „Nu există nimic steril, nimic mort în univers“, „în cea mai mică parte a materiei există o lume de... ființe vii, animale, entelehii și suflete“ (*Monadologia*, par. 69 și 66). Implicațiile acestui „panpsihism“, așa cum adesea a fost (oarecum impropriu) numit, vor fi examinate atunci cînd vom ajunge să discutăm concepțiile lui Leibniz despre spirit și materie în următorul capitol. Va fi suficient să spunem aici că, în ciuda insistenței frecvente a lui Leibniz asupra faptului că monadele trebuie comparate cu „suflete“, nu este nici o îndoială că el nu împărtășește concepția extremă că fiecare substanță ar avea conștiință. Cele mai multe monade sînt descrise ca avînd „percepții“ doar în sensul atenuat că structura lor oglindește pe aceea a întregului univers; doar pe măsură ce urcăm în ierarhie către acele „monade dominante“ care sînt îndreptățite să fie numite „spirite“ atingem adevărata conștiință (GP VI. 599–601; P 196–198).

Al doilea motiv pentru care Leibniz își privește substanțele ca fiind fundamental diferite de particulele eterne și autonome pe care și-au bazat materialiștii universul, se leagă de problema existenței. Deși monadele conțin în ele însele tot ceea ce este adevărat despre ele, există o singură excepție: nu conțin rațiunea propriei lor existențe. Ele sînt ființe *contingente* și, așa cum afirmă Leibniz într-un eseu din tinerețe, „trebuie să stabilim rațiunea pentru care ființele contingente ar trebui să existe mai degrabă decît să nu existe“. Și continuă: „dar nu putem

găsi o asemenea rațiune dacă nu există o ființă care este *în sine*, adică o ființă a cărei rațiune de existență este conținută în propria sa esență“ (GP VII. 310; P 77). Acest raționament, explică Leibniz într-o lucrare intitulată „Despre originea ultimă a lucrurilor“ (1697), nu este afectat de supoziția că universul este etern:

Chiar dacă presupunem că lumea este eternă, încă nu putem presupune nimic altceva decît o succesiune de stări, și nu vom găsi în nici una dintre ele o rațiune suficientă; este, prin urmare, evident că rațiunea trebuie să fie căutată altundeva... Din aceasta rezultă că... ajungem inevitabil la rațiunea ultimă extramundană a lucrurilor, adică la Dumnezeu (GP VII. 302; P 137).

Acest argument (numit „argumentul din contingență“) nu a fost inventat de Leibniz,[68] deși este corect să spunem că, legîndu-l de unul din principiile fundamentale ale filozofiei sale, și l-a apropriat. Ceea ce este izbitor, totuși, pe măsură ce ne apropiem de sfîrșitul acestei analize a conceptului de substanță la Descartes, Spinoza și Leibniz este că toți cei trei filozofi, deși pe drumuri diferite, sfîrșesc prin a plasa în inima sistemelor lor conceptul de ființă necesară, o ființă care conține în ea rațiunea propriei sale existențe (deși Spinoza a respins ideea că această ființă trebuie să fie ceva „extramundan“, din afara lumii). Afirmarea unei substanțe ultime în sensul primar al „unui lucru care există într-un asemenea mod încît existența sa nu depinde de nici un alt lucru“ (Descartes, *Principii* I, 51) formează temelia comună pentru toți cei trei filozofi. Probabil că acest fapt, mai mult decît oricare altul, marchează prăpastia dintre gîndirea marilor raționaliști ai secolului al XVII-lea și propria noastră viziune despre lume, lăsînd deoparte toate aspectele „moderne“ ale gîndirii lor, și rolul pe care l-au jucat în revoluția științifică și filozofică care a pus temeliile unei mari părți a

viziunii noastre moderne despre lume. Căci pare de neconceput ca un sistem filozofic bazat pe noțiunea de substanță necesar existentă să mai fie astăzi acceptat (și chiar ideea de sistem filozofic complet, care îmbrățișează toate aspectele — metafizice, etice, științifice — ale explicării, a încetat să mai fie astăzi o posibilitate viabilă). Oricum ar sta lucrurile, miezul metafizic comun gîndirii lui Descartes, Spinoza și Leibniz nu îi împiedică să adopte poziții foarte divergente privind natura și explicarea atît a lumii fizice, cît și a relației sale cu fenomenele conștiinței umane. Către aceste domenii ne vom îndrepta acum atenția.

IV
Materie și spirit

Materia existentă în întregul univers este una și aceeași, fiind întotdeauna recunoscută ca materie pur și simplu în virtutea faptului că este întinsă (Descartes, *Principia philosophiae*, 1644).

Nefiind nici material, nici întins, spiritul unui om este, fără îndoială, o substanță simplă și indivizibilă, necompusă din părți (Malebranche, *De la recherche de la vérité*, 1647).

Nu am găsit nici o cale pentru a explica modul în care trupul influențează ceea ce se petrece în suflet, sau viceversa... Pe cît putem deduce din scrierile sale, Descartes a renunțat la luptă în acest punct. Dar... discipolii săi au tras concluzia că... Dumnezeu produce apariția gîndurilor în suflet de îndată ce au loc mișcări materiale și că, atunci cînd sufletul nostru vrea să miște trupul, Dumnezeu îl mișcă în locul lui (Leibniz, *Système nouveau*, 1695).[1]

Istoria filozofiei secolului al XVII-lea este, în mare parte, istoria unei bătălii între modurile de gîndire tradiționale și sistemele „moderne" — în principal cel al lui Descartes — care urmăreau să le ia locul. Deși opera lui Descartes a fost repede condamnată ca fiind provocatoare și primejdioasă, Descartes însuși pretindea că ea nu făcea decît să se bazeze pe principii simple și directe, care erau departe de a fi „noi", din moment ce erau ușor accesibile oricărei ființe umane pregătite să își îndrume corect gîndurile (AT VII. 580; CSM II. 392). În locul elaborărilor complicate ale filozofiei scolastice, țelul era, mai presus

de toate, claritatea și simplitatea: lumea din jurul nostru trebuia înțeleasă numai în termenii proprietăților percepute clar și distinct care reprezentau materia de studiu a matematicii pure, în timp ce propria noastră natură esențială trebuia înțeleasă numai în termenii atributului gîndirii, de care fiecare dintre noi, se presupunea, este conștient în mod limpede și nemijlocit. Cu toate acestea, Spinoza și Leibniz, deși sprijineau cu fermitate obiectivul cartezian de a da o descriere limpede și atotcuprinzătoare a universului fizic și a naturii umane, au ajuns să dezvolte, atît în cazul universului fizic, cît și al naturii umane, teorii radical opuse celor ale lui Descartes. Mai precis, după cum se va vedea mai jos, Spinoza a luat ca temă fundamentală imaterialismul ce se află chiar în miezul teoriei carteziene a spiritului, în timp ce Leibniz a respins cu o stăruință egală teoria carteziană a unei materii definite în termenii exclusivi ai întinderii.

Teoria imaterialistă a spiritului a lui Descartes

Deși concepția lui Descartes despre spirit ca fiind în mod esențial non-corporal încă mai este surprinzător de larg acceptată printre oamenii obișnuiți, și chiar printre unii filozofi, ea nu concordă, în mod sigur, cu teoriile filozofice și științifice dominante ale timpului nostru.[2] Dar ar fi o greșeală să presupunem că împotrivirea față de perspectiva carteziană este un fenomen al secolului al XX-lea; chiar și printre contemporanii lui Descartes apăreau serioase îndoieli referitoare la validitatea argumentelor sale. „Îți revine sarcina de a dovedi că ești fără întindere și necorporal", îi scria Pierre Gassendi lui Descartes, obiectînd că acest lucru fusese „afirmat fără vreo dovadă" (AT VII. 338 și 342; CSM II. 235–237). Iar un grup anonim

de „filozofi şi geometri" observa caustic că, nici „după ce au citit *Meditaţiile* de şapte ori", tot nu sînt în stare să identifice vreun fundament valid pentru aserţiunea lui Descartes că sufletul este „pe deplin distinct de orice fel de corp" (AT VII. 421; CSM II. 283).

Iniţial Descartes pare să îşi prezinte motivele pentru care susţine că sufletul şi trupul sînt distincte ca decurgînd din metoda îndoielii generalizate cu care încep reflecţiile sale metafizice. Aşa cum scria în *Discurs asupra metodei*:

Cercetîndu-mi natura, am observat că, dacă putem să presupunem că nu am trup şi că nu există lume sau loc în care să mă aflu, nu puteam pretinde, cu toate acestea, că nu există... De aici am dedus că sînt o substanţă a cărei întreagă esenţă sau natură nu este alta decît gîndirea, şi care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc şi nici nu depinde de nici un lucru material. În consecinţă, acest „eu" — adică sufletul în virtutea căruia sînt ceea ce sînt — este în întregime distinct de trup... (AT VI. 33; CSM I. 127; Boboc 130).

Dar, aşa cum au arătat cîţiva dintre criticii săi, în special Antoine Arnauld, acest raţionament este invalid. Pot fi în stare să mă îndoiesc că am un trup, pot chiar crede că pot să mă închipui existînd fără un trup, dar nu pot deduce în mod valid de aici că a avea un trup nu este o parte esenţială a naturii mele. Căci capacitatea mea de a mă îndoi că *X* are *Y* nu atrage după sine că *Y* nu este o parte esenţială a lui *X* (de exemplu, capacitatea mea de mă îndoi că un triunghi are o anumită proprietate nu atrage după sine faptul că această proprietate nu este de fapt esenţială triunghiului respectiv).[3]

Descartes pare să fi recunoscut justeţea acestei obiecţii, scriind mai tîrziu că, în acest pasaj, intenţiona doar să arate că îşi poate forma o concepţie despre sine independent de orice lucru corporal. Rămînea, totuşi, de dovedit că excluderea trupului din esenţa sa corespundea „realităţii înseşi a lucrului" (cf. Prefaţa la *Meditaţii*:

AT VII. 8; CSM II. 7; Noica 240). Locul în care Descartes susține că furnizează în mod explicit o asemenea dovadă este A Șasea Meditație, care conține două argumente diferite în favoarea distincției dintre spirit și trup. Unul dintre acestea accentuează faptul că, spre deosebire de trup, spiritul nu poate fi divizat în părți, și deci trebuie să fie diferit de acesta ca natură:

Există o foarte mare diferență între spirit și trup, prin faptul că cel din urmă este, prin însăși natura sa, întotdeauna divizibil, pe cînd spiritul este complet indivizibil. Căci, atunci cînd îl privesc pe acesta sau pe mine însumi în măsura în care sînt doar un lucru gînditor, nu pot deosebi în mine nici un fel de părți; bag de seamă că sînt un lucru cu desăvîrșire unul și întreg (AT VII. 86; CSM II. 59; Noica 298).

A contesta că spiritul are părți poate părea straniu în lumina împărțirii tradiționale a spiritului în facultăți distincte (voința, intelectul, facultatea senzorială și altele), dar Descartes observă că aceasta nu reprezintă o veritabilă divizare în părți: „facultățile nu pot fi denumite « părți » ale spiritului, de vreme ce unul și același este spiritul care voiește, înțelege și are percepții senzoriale“ (*ibid.*). Se pare că avem aici de-a face cu ideea subiacentă că, în orice activitate mentală m-aș angaja, întotdeauna același unic „eu“ este subiectul conștient și indivizibil al acelei activități. Deși această idee a simplității și unicității conștiinței individuale are o anumită plauzibilitate intuitivă (iar mulți, inclusiv Leibniz, au privit-o ca fiind incontestabil adevărată[4]), cercetări recente de psihologie și fiziologie empirică au sugerat că procesele noastre de gîndire pot fi de fapt rezultatul interacțiunilor complexe ale cîtorva subsisteme distincte. Plecînd de aici, unii au argumentat că însăși ideea unui „ego“ unic și indivizibil la care recurge toată experiența mentală poate fi, într-un sens aproape

literal, o iluzie.[5] Dar oricum ar sta lucrurile — și chiar dacă s-ar accepta teza carteziană a unității și indivizibilității conștiinței — această teză încă pare insuficientă pentru a întemeia rezultatul dorit: că natura spiritului este pe deplin independentă de cea a trupului. Căci conștiința poate fi într-adevăr simplă și unitară — o chestiune de tip „totul sau nimic" — și cu toate acestea, să fie o activitate care izvorăște dintr-un sistem pur fizic, fiind imanentă lui. Cu alte cuvinte, conștiința poate fi doar o *proprietate* indivizibilă a unui lucru fizic întins (de exemplu, a creierului).[6]

Nu este limpede dacă Descartes a luat vreodată serios în considerație această ultimă posibilitate. Dar el ne furnizează în schimb o probă ce ar putea să o infirme: „dacă un picior sau un braț sau orice altă parte a trupului este tăiată, observă el, nimic nu este astfel răpit spiritului" (AT VII. 86; CSM II. 59; Noica 198). Gîndirea este imună la vătămările aduse oricărei părți a trupului; prin urmare, ea nu poate fi o proprietate a trupului respectiv. Din nefericire, premisa de față (pentru care Descartes nu oferă nici un temei) pare să fie de-a dreptul falsă. Ea poate părea plauzibilă dacă partea fizică aleasă este o mînă sau un picior; dar nimeni nu mai poate accepta astăzi în vreun fel aserțiunea că dacă s-ar extirpa, de exemplu, cortexul cerebral, „nimic nu ar fi astfel răpit spiritului". Într-adevăr, din moment ce acordă un rol crucial de „sediu" al sufletului glandei pineale (vezi mai jos, p. 170), Descartes însuși ar fi trebuit să admită că am avea o conștiință radical *diferită* dacă s-ar extirpa creierul sau anumite părți ale acestuia. Conform perspectivei lui Descartes, activități precum senzația și imaginația, de exemplu, nu ar fi posibile fără creier (AT V. 162; CB 27).[7] Cu toate acestea, Descartes a susținut că această conștiință individuală — gîndirea pură, atribut definitoriu al spiritului imaterial

şi lipsit de întindere — ar putea continua în absenţa oricăror organe fizice. Aceasta este o afirmaţie pe care e de presupus că ar dori să o susţină toţi cei care subscriu la doctrina creştină a vieţii de apoi.[8]

Celălalt argument în favoarea imaterialităţii spiritului din A Şasea Meditaţie este cunoscut în general drept „argumentul percepţiei clare şi distincte". De fapt, el apare pe parcursul Meditaţiei înainte de argumentul indivizibilităţii şi este prezentat de către Descartes ca fiind principalul argument destinat să întemeieze susţinerea anunţată în titlul acestei ultime Meditaţii — aceea că „există o distincţie reală între spirit şi trup". Afirmaţia că există o distincţie „reală" (în latină *realis*) între *X* şi *Y* înseamnă că *X* şi *Y* sînt *lucruri* (în latină *res*) cu totul independente; cu alte cuvinte (aşa cum explică Descartes în *Principii*), ele sînt substanţe capabile de a exista pe cont propriu (astfel încît *X* ar putea exista fără *Y* şi invers) (AT VII. 28; CSM I. 213). Se poate vedea că spiritul şi trupul sînt distincte în acest sens, argumentează Descartes în A Şasea Meditaţie, din faptul că este posibil să avem o înţelegere clară şi distinctă a spiritului separat de cea a trupului şi invers:

> Faptul că pot înţelege în mod clar şi distinct un lucru ca fiind separat de altul este suficient pentru a-mi da certitudinea că cele două lucruri sînt distincte, din moment ce ele pot fi deosebite, cel puţin de Dumnezeu... Prin urmare, din simplul fapt că ştiu de existenţa mea şi observ, în acelaşi timp, că absolut nimic altceva nu aparţine esenţei sau naturii mele, cu excepţia faptului că sînt un lucru gînditor, pot deduce în mod corect că esenţa mea constă în aceea doar că sînt un lucru gînditor... (AT VII. 78; CSM II. 54; Noica 292).

Referirea la Dumnezeu poate da naştere unor nedumeriri, dar Descartes socoteşte că, în această etapă a *Meditaţiilor*, a stabilit deja existenţa unui Dumnezeu perfect care

l-a creat și care nu i-ar fi conferit o facultate intelectuală în mod inerent failibilă și nedemnă de încredere: „Am pătruns faptul că Dumnezeu există, că toate celelalte depind de el și că el nu ne înșală; și am tras concluzia că tot ceea ce percep în mod clar și distinct este în mod necesar adevărat“ (AT VII. 70; CSM II. 48; Noica 287). Astfel încît, dacă îl pot percepe în mod clar și distinct pe *X* ca fiind separat de *Y*, atunci *X* trebuie să fie „în mod real distinct“ de *Y*. Mai precis, pot gîndi în mod clar și distinct că eu însumi exist ca „lucru gînditor“ pur, fără nici un fel de alte atribute. Prin urmare, aceste alte atribute (și, mai ales, acela că posed un trup) nu pot fi parte a naturii mele esențiale.

Este important să nu îl înțelegem greșit pe Descartes în această chestiune. El nu contestă că, în existența noastră obișnuită, de zi cu zi, ne ducem viața în calitate de făpturi din carne și oase; noi sîntem, așa cum spune el altundeva, „strîns legați de trup“ (AT VII. 81; CSM II. 56; Noica 292). Cu toate acestea, se susține că putem să ne formăm o concepție clară despre noi înșine ca lucruri gînditoare pure, independente de trup; iar aceasta este suficient pentru ca spiritul și trupul să fie în mod real distincte. Se întîmplă ca și cum toate triunghiurile pe care le întîlnim ar fi înscrise în cercuri; într-o asemenea situație, putem totuși să concepem în mod clar și distinct un triunghi separat de cerc, și deci putem ști că cele două sînt în mod real distincte. Prin urmare, putem fi siguri că Dumnezeu, cel puțin, are abilitatea de a separa spiritul și trupul, astfel încît ele să continue să existe independent. Nu contează, ne spune Descartes, dacă în realitate Dumnezeu „a legat atît de strîns o substanță corporală de una gînditoare încît ele alcătuiesc un întreg“ — dacă el le *poate* separa, ele „rămîn în mod real distincte“ (AT VIII. 29; CSM I. 213). Această invocare a *posibilității de a concepe* un spirit

despărțit de trup poate atinge o coardă sensibilă pentru aceia cărora le sînt familiare unele încercări moderne de apărare a dualismului spirit–trup. Într-adevăr, chiar și oponenții dualismului sînt uneori înclinați să accepte că există cel puțin o posibilitate *logică* să existăm ca spirite pure, imateriale.[9] De fapt, consecința argumentului lui Descartes este că, dacă așa ceva este fie și numai o posibilitate logică, atunci dualismul spirit–trup este adevărat. Căci, dacă se poate concepe că *X* și *Y* există separat, atunci ele trebuie să fie în mod real sau esențial distincte: dacă *X* poate exista fără *Y*, atunci *Y* nu poate fi o parte a naturii esențiale a lui *X* sau invers.

Deși acest raționament poate părea convingător la început, el este vulnerabil la o obiecție importantă, care vizează, de altfel, multe dintre tehnicile argumentației filozofice acceptate în mod obișnuit. Miezul obiecției este că, înainte de a accepta cu ușurință o ipoteză sau un scenariu ca fiind „cel puțin conceptibil" sau „o posibilitate logică", trebuie să ne luăm un răgaz: este, oare, posibilitatea logică sau faptul de a putea fi ceva evident de la sine?[10] Poate că evidența este autentică în cazul obiectelor și al proprietăților extrem de simple și elementare; dar, acolo unde avem de-a face cu ceva atît de complex precum natura spiritului, întrebarea ce anume este conceptibil în acest caz poate deveni una dificilă, căreia nu i se poate răspunde doar prin aprecierea sumară a vorbitorului că un scenariu sau altul pare posibil. Logicianul Antoine Arnauld, autorul celui de-al patrulea set de obiecții publicat împreună cu *Meditațiile* în 1641, a insistat în mod special pe această dificultate, luînd un exemplu din geometrie. Poate fi oare conceput faptul că există un triunghi dreptunghic căruia îi lipsește proprietatea că pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor celorlalte două laturi? Ei bine, cineva destul de ignorant în materie de

geometrie ar putea presupune cu uşurinţă că un asemenea lucru este posibil; ba mai mult (dacă ar fi indus în eroare de un raţionament greşit), el poate fi încredinţat că cineva ar putea chiar construi efectiv un asemenea triunghi. Pentru el, ar fi perfect conceptibil sau logic posibil ca triunghiul să existe fără proprietatea respectivă. Dar de fapt el *s-ar înşela*: proprietatea aceasta este o parte fundamentală a esenţei triunghiului:

Deşi omul din exemplu cunoaşte în mod clar şi distinct că triunghiul este dreptunghic, el greşeşte cînd crede că relaţia menţionată mai sus între pătratele laturilor nu aparţine naturii triunghiului. În mod similar, deşi cunosc în mod clar şi distinct că natura mea rezidă în faptul că gîndesc, nu aş putea greşi oare cînd cred că naturii mele nu îi aparţine nimic altceva decît faptul că sînt un lucru gînditor? Poate că faptul că sînt un lucru întins aparţine, de asemenea, naturii mele (AT VII. 203; CSM II. 142).

Să repetăm: ceea ce ţine în mod esenţial de natura unui lucru poate impune o cercetare complexă şi dificilă; aşa ceva nu poate fi rezolvat pur şi simplu prin afirmaţia directă a cuiva că el îl poate concepe pe *X* fără *Y* (pe mine însumi fără trup, triunghiul fără proprietatea relevantă).

Dacă critica lui Arnauld este corectă (şi ea pare imbatabilă), atunci argumentul central al lui Descartes în favoarea imaterialităţii spiritului nu mai poate sta în picioare; şi, din moment ce şi celuilalt argument al său (al indivizibilităţii) i-au fost găsite defecte, concluzia este că distincţia „reală" între spirit şi trup nu a fost demonstrată. Cu toate acestea, Descartes mai are în mînecă o carte, care nu apare explicit în *Meditaţii*, dar la care se face aluzie în comentariul lui la obiecţiile lui Arnauld: „cînd cercetez natura trupului, îi spune el lui Arnauld, nu găsesc nimic în ea care să poarte urma gîndirii" (AT VII. 227; CSM II. 160). Aceasta sugerează că, pe lîngă argumentele din *Meditaţii* (care merg toate dinspre subiect „înspre exte-

rior", pornind de la faptul că cel ce meditează este conștient de sine ca lucru gînditor), ar mai putea exista un alt argument în favoarea distincției spirit–trup, un argument care operează în direcție inversă, pornind de la concepția noastră despre natura *materiei*. Este interesant că această abordare este tocmai aceea pe care a adoptat-o Nicolas Malebranche mai tîrziu, în decursul aceluiași secol. După Malebranche, nu greșim atunci cînd atribuim stări de conștiință unui spirit sau unui suflet complet imateriale. Dar o asemenea concluzie, afirmă el în *Meditations chrétiennes et métaphysiques*, publicate în 1683, se sprijină *numai* pe ideea noastră de *corp*:

Ajungeți la concluzia că plăcerea, tristețea și toate celelalte nu aparțin substanței corporale, ci unei alte substanțe, pe care o numiți suflet, spirit... Dar toate aceste concluzii se sprijină *numai* pe ideea clară pe care o aveți despre trup... din moment ce vedeți limpede în ideea de întindere că ceea ce simțiți în interiorul vostru nu poate aparține materiei.[11]

În *Meditațiile* lui Descartes, materia este definită ca fiind *res extensa* — materie întinsă. Dar, pînă la *Principii de filozofie*, Descartes nu a furnizat o expunere completă a ceea ce înseamnă exact acest lucru. După cum rezultă din *Principii*, materia (sau substanța corporală) nu este, de fapt, nimic altceva decît ceea ce am putea numi „dimensionalitate" sau „extensionabilitate". Cu alte cuvinte, ea este pur și simplu ceea ce ocupă spațiu. Într-adevăr, Descartes merge pînă la a spune că, de fapt, conceptele de „spațiu" și de „substanță corporală" nu sînt cîtuși de puțin distincte:

Să presupunem că ne concentrăm asupra ideii pe care o avem despre un corp, de exemplu despre o piatră, și lăsăm deoparte tot ceea ce știm că nu este esențial naturii corpului: mai întîi vom exclude consistența, din moment ce, dacă este topită sau pulverizată, piatra

își va pierde consistența, fără a înceta prin aceasta de a mai fi un corp; apoi vom exclude culoarea, de vreme ce am văzut deseori pietre atît de transparente, încît le lipsește culoarea; apoi vom exclude greutatea, deoarece, deși extrem de ușor, focul este totuși considerat corp; și, în sfîrșit, vom exclude răceala și căldura, precum și toate celelalte însușiri asemănătoare, fie pentru că despre ele nu se consideră că s-ar afla în piatră, fie pentru că, dacă piatra respectivă este schimbată, nu se va socoti că, din această cauză, ea și-a pierdut natura corporală. După toate acestea, vom vedea că *nu rămîne nimic în ideea de piatră, cu excepția faptului că ea este ceva întins în lungime, lățime și înălțime. Totuși, aceasta este exact ceea ce este inclus în ideea de spațiu...* (AT VIII. 46; CSM I. 227, subliniere adăugată).

Conform acestei concepții extrem de austere despre materialitate, a spune că „aici există materie" nu înseamnă mai mult decît a spune că există un spațiu sau un volum geometric de cutare și cutare dimensiuni. Dacă materia este privită în acest mod, atunci posibilitatea ca ea să aibă proprietăți complexe precum *conștiința* pare a fi exclusă de la bun început. Într-adevăr, devine dificil de înțeles cum ar putea materia astfel concepută *să facă* ceva (cu excepția faptului de a se afla acolo și poate de a fi mutată dintr-un loc în altul, astfel încît să se ciocnească de alte bucăți de materie — deși și în acest caz apar niște probleme)[12]. Atîta vreme cît se accepta ideea carteziană de materie, inerția completă a substanței materiale era garantată. Pornind de aici, George Berkeley (care, oricum, nega existența substanței materiale) a putut să argumenteze că și dacă se acceptă existența materiei, aceasta nu ne-ar putea afecta în vreun fel simțurile, din moment ce noi „nu sîntem nici cu o iotă mai aproape de a explica modul în care trupul ar putea *acționa* asupra spiritului"[13].

Avînd în minte această concepție despre o materie pur geometrică și pe deplin inertă, este ușor de văzut cum a putut Descartes să ajungă să postuleze faptul că materia,

adică întinderea pură, este distinctă, și chiar complet străină, de orice tip de substanță gînditoare. Este adevărat că, spre sfîrșitul secolului, John Locke (care a atacat selectiv concepția carteziană despre gîndire și întindere)[14] va enunța posibilitatea ca Dumnezeu să fi „supraadăugat materiei o facultate de gîndire“[15]; dar o asemenea „supraadăugare“ nu ar putea fi, și de fapt nici nu este, decît rezultatul unei decizii divine arbitrare, al unui miraculos decret *ad hoc*.[16] Și chiar dacă așa ar sta lucrurile, gîndirea încă ar fi, în termeni cartezieni, în mod real distinctă de tot ceea ce este material, de vreme ce nu ar exista nici o legătură între întindere și gîndire, nici o proprietate a substanței întinse care ar face-o capabilă, în calitate de substanță întinsă, să gîndească. (A se compara cu propriul comentariu al lui Descartes: „indiferent de cît de strîns poate fi unit Dumnezeu [spiritul și trupul], puterea cu care le-a separat mai înainte, făcîndu-l pe unul să existe fără celălalt, este ceva ce nu poate fi lăsat deoparte; iar lucrurile pe care Dumnezeu are puterea de a le separa, sau de a le face să existe separat, sînt în mod real distincte“: AT VIII. 29; CSM I. 213). Provocarea carteziană adresată materialismului este, astfel, de a arăta cum ar putea conștiința să fie ceva ce apare din modificarea „simplei materii“. Iar dacă materialiștii zilelor noastre au început să știe cum se poate răspunde provocării, acest fapt este posibil, în parte cel puțin, pentru că însuși conceptul de materie a progresat mult dincolo de modelul cartezian al materiei întinse și inerte, caracterizabile în termeni pur geometrici. Nu este locul să discutăm acum cît de justificate sînt punctele de vedere materialiste moderne despre spirit. În orice caz, afirmația că gîndirea poate fi o proprietate a unui sistem electrochimic dinamic ce include peste zece miliarde de legături neuronale nu mai pare „o

fantezie“ în același mod în care, pentru Descartes, presupunerea că simpla întindere ar putea da naștere gîndirii părea ceva greu, dacă nu imposibil, de conceput.[17]

Problema interacțiunii

Teza imaterialității spiritului îl punea pe Descartes în fața unui mănunchi de probleme ce aveau să devină pietrele de moară ale filozofiei carteziene. Pentru a începe cu această chestiune, oricît de mult mi-ar spune mie rațiunea, conform lui Descartes, că sînt o substanță care este pe de-a-ntregul independentă de corp și care „nu necesită vreun loc sau nu depinde de vreun lucru material“, experiența mea cotidiană (faptul că văd cu ochii, că pipăi cu mîinile, că aud cu urechile, că mi-e foame, că mă dor dinții) depune totuși mărturie într-un mod incontestabil în favoarea faptului că sînt, în mare măsură, o ființă ce are un trup. Dar ce înseamnă că un spirit imaterial are un trup? Descartes pare uneori să cocheteze cu ideea că spiritul este, într-un fel, „răspîndit“ prin trup (AT VII. 442; CSM II. 298), dar implică riscul de a atribui spiritului un tip de întindere sau de „expandabilitate“ — adică exact trăsătura pe care o contestă chiar teoria sa centrală despre spirit. În general, el susține că sufletul „trebuie să fie de o asemenea natură încît să nu aibă vreo legătură cu întinderea, cu dimensiunile sau cu alte proprietăți ale materiei din care este compus trupul; el este corelat cu întregul ansamblu al organelor trupului“ (*Pasiunile sufletului:* AT IX. 351; CSM I. 339).

Dar cum ajunge un astfel de spirit imaterial într-o relație atît de strînsă cu întregul trup? Reflecțiile fiziologice ale lui Descartes l-au determinat să creadă că sufletul își exercită funcțiile într-o porțiune anume a creierului: în

conarion sau glanda pineală. În primitiva sa teorie „pneumatică" despre sistemul nervos, mușchii trupului sînt activați de un soi de gaz pur cunoscut sub numele de „spirite animale", care circulă înainte și înapoi prin nervi între creier și organele corespunzătoare. Glanda pineală, observa Descartes, „este situată în mijlocul substanței creierului și se află suspendată deasupra trecerii prin care comunică spiritele din cavitățile anterioare ale creierului cu cele din cavitățile posterioare". El este astfel plasat într-un mod ideal pentru a iniția și a reacționa la mișcările „spiritelor animale": „cea mai mică mișcare a acestei glande poate modifica în mod semnificativ parcursul acestor spirite și invers — orice schimbare, oricît de mică, în circulația spiritelor poate schimba profund mișcările glandei" (*Pasiunile*, I, 31).[18]

Deși detaliile acestei povești ne pot părea astăzi bizare și învechite, abordarea generală a lui Descartes în ceea ce privește fiziologia comportamentului uman s-a dovedit, în linii mari, corectă: transmiterea de impulsuri între creier și organele corpului prin intermediul nervilor *are loc* (deși acum ne aflăm în situația de a da o descriere electrochimică mai complexă, care să înlocuiască mecanica rudimentară a descrierii pneumatice carteziene). Dar oricît de mult am rafina detaliile, în centrul teoriei carteziene rămîne o aporie filozofică, și anume faptul că ni se cere să acceptăm ideea unei circulații cauzale bidirecționale între spiritul imaterial și materia întinsă. Știm din experiența cotidiană că o schimbare mentală (de exemplu, hotărîrea de a vota) poate avea ca rezultat mișcări ale trupului (ridicarea mîinii); și știm la fel de bine că ceea ce se întîmplă trupului poate determina modificări în conștiința noastră (de exemplu, atunci cînd înțeparea într-un deget dă naștere unei pronunțate senzații de disconfort). E adevărat că Descartes a schițat niște mecanisme intermediare:

sufletul nu interacționează în mod direct cu mîna sau cu piciorul, ci cu glanda pineală, care, la rîndul ei, generează sau reacționează la mișcările nervilor conectați la mînă sau la picior. Dar, oricum, undeva — în glanda pineală sau în altă parte a creierului care este aleasă pentru a reprezenta „sediul sufletului“ — trebuie să existe o interacțiune directă între două substanțe complet opuse, spiritul și materia. Aceasta este dificultatea centrală a concepției despre spirit a lui Descartes.

Se spune că, atunci cînd a fost întrebat cum poate fi sufletul afectat de către trup și viceversa, dat fiind că naturile lor sînt complet diferite, Descartes a recunoscut că așa ceva este „foarte dificil de explicat“ (AT V. 163; CB 28). Din nefericire, o explicație în termeni cartezieni pare nu doar dificilă, ci imposibilă. Căci modelul cartezian de explicație reclamă că, dacă *X* și *Y* sînt într-o relație cauzală, trebuie să existe o legătură inteligibilă între *X* și *Y*: cauza trebuie să fie „precum“ efectul, sau trăsăturile descoperite în efect trebuie să fie prezente într-o formă oarecare și în cauză (vezi mai sus, pp. 112–113). Dar Descartes trebuie să admită că nu există *nici o* relație inteligibilă între un anumit tip de mișcare din creier (sau din glanda pineală) și un anumit tip de senzație. Lucrurile au pur și simplu loc astfel încît, spre exemplu, modelul-de-mișcare numărul 3 094 să dea naștere unui tip anumit de senzație (de exemplu, unei senzații de durere), dar lucrurile ar fi putut foarte bine să stea altfel: „Dumnezeu ar fi putut face natura omului astfel încît această mișcare particulară din creier să indice altceva spiritului“ (AT VII. 88; CSM II. 60; Noica 299–300). Dumnezeu pur și simplu prestabilește ca mișcarea *M* să dea naștere senzației *S*, dar *S* și *M* rămîn complet eterogene, modificări nerelaționate a două substanțe în întregime opuse.[19]

Acest caracter pur contingent sau „arbitrar“ al relației dintre stările creierului și stările mentale a fost evidențiat de către Leibniz ca un defect major al sistemului lui Descartes. După cum pertinent observă Leibniz în *Noi eseuri despre intelectul omenesc*, „cartezienii... consideră arbitrare percepțiile pe care le avem despre calitățile [sensibile], ca și cum Dumnezeu le-ar fi încredințat sufletului nostru după bunul său plac, fără vreo preocupare pentru relația esențială dintre percepții și obiectele lor“ (RB 56).[20] De fapt, poziția lui Descartes nu este departe de „ocazionalismul“ discipolului său Malebranche, conform căruia Dumnezeu intervine în mod miraculos pentru a se asigura că actele noastre volitive sînt urmate de acele mișcări ale trupului desemnate să le îndeplinească, precum și invers — anumite configurații de mișcare a trupului nasc în suflet emoții și senzații adecvate:

Acțiunea continuă și eficientă a voinței lui Dumnezeu asupra noastră este cea care ne leagă atît de strîns de o parte a materiei, iar dacă această acțiune a voinței Sale ar înceta fie și un singur moment, noi am fi pe dată eliberați de dependența noastră de trup și de toate schimbările prin care trece acesta. Căci eu nu pot înțelege cum își imaginează unii oameni că există o relație absolut necesară între mișcarea spiritelor [animale] sau a sîngelui și emoțiile sufletului. Cîteva particule minuscule de fiere sînt violent agitate în creier — deci sufletul trebuie să fie mișcat de către o pasiune — iar aceasta trebuie să fie mai degrabă mînia decît iubirea. Ce relație poate fi concepută între o pasiune... și mișcarea corporală a părților sîngelui care se lovesc de anumite părți ale creierului? Cum se pot convinge oamenii că una depinde de cealaltă, și că *îmbinarea sau legătura a două lucruri atît de îndepărtate și de incompatibile precum spiritul și materia* pot fi determinate și menținute în alt fel decît prin voința continuă și atotputernică a autorului naturii?[21]

Departe de a fi o detaliere barocă și plină de imaginație a sistemului cartezian, așa cum sugerează uneori comentatorii, ocazionalismul lui Malebranche conține reminiscențe

directe ale invocării carteziene a decretelor lui Dumnezeu pentru a explica de ce cutare şi cutare senzaţii urmează unor cutare şi cutare evenimente ale creierului. Numai o poruncă divină poate acoperi golul dintre două lucruri atît de „îndepărtate şi incompatibile“ precum spiritul şi materia.[22]

Reacţia lui Spinoza

Spinoza a fost fascinat de filozofia lui Descartes şi, în mare parte din ceea ce spune despre spirit şi materie, el se arată profund influenţat de ideile carteziene. Spinoza accepta, în linii mari, descrierea dată de Descartes lumii fizice ca materie întinsă; şi, aşa cum Descartes argumenta că aparenta diversitate şi varietate a fenomenelor fizice din jurul nostru trebuia explicată pur şi simplu ca un set de modificări sau de „moduri“ ale întinderii („precum toate formele, poziţiile părţilor şi mişcările acestora“: AT VIII. 32; CSM I. 216), Spinoza argumentează că toată varietatea de corpuri pe care le vedem în jurul nostru „se deosebesc unul de celălalt doar în virtutea mişcării şi a repausului, a vitezei şi a încetinelii“ (G II. 97; C 458). Cu toate acestea, este de remarcat că Spinoza respinge teza carteziană fundamentală conform căreia substanţa corporală este divizibilă. Pentru Descartes, întinderea implică automat divizibilitate: a fi întins înseamnă a avea dimensiuni, iar lucrul acesta, la rîndul său, presupune că avem de-a face cu o anumită cantitate de materie; şi acolo unde există cantitate, există întotdeauna posibilitatea divizării. Prin urmare, în fizica lui Descartes, noţiunile de „substanţă corporală“, „întindere“, „cantitate“ şi „spaţiu“ sînt virtual interschimbabile (*Principii* II, 8–11) şi se afirmă explicit că orice posedă o întindere determinată poate fi

întotdeauna divizat în două sau mai multe părți mai mici (II, 20). Cu toate acestea, Spinoza susține că nu poate exista decît o singură substanță unică, atotcuprinzătoare și infinită (vezi mai sus, p. 128); pornind de aici, el argumentează că „nu poate fi conceput cu adevărat nici un atribut al substanței din care să rezulte că o substanță poate fi divizată" (*Etica* I, prop. 12).[23] Prin urmare, deși este întinsă, substanța corporală nu este divizibilă.

Dacă examinăm lumea din jurul nostru, teza lui Spinoza pare extrem de contraintuitivă, din moment ce este limpede că putem concepe o cantitate de materie întinsă divizată în două părți (de pildă, un litru de apă împărțit în două jumătăți). Spinoza răspunde, poate într-un mod oarecum obscur, că acest tip de a concepe lucrurile se bazează pe percepția noastră senzorială obișnuită (inadecvată) sau pe imaginația noastră vizuală: „dacă ne gîndim la cantitate așa cum este ea în imaginație, se va descoperi că este finită, divizibilă și compusă din părți; dar dacă o considerăm așa cum este în intelect și o concepem în calitatea ei de substanță, atunci ea va apărea infinită, unică și indivizibilă" (G II. 59; C 424).[24] Spinoza acceptă, prin urmare, că putem gîndi că apa este separabilă în părți, dar insistă că așa ceva este adevărat despre ea în calitatea ei de apă și nu de substanță corporală.[25] În calitate de substanță, ea este neseparabilă, indivizibilă, și, adaugă Spinoza, eternă — neputînd fi distrusă sau făcută să ființeze.

Un rezultat important al faptului că Spinoza contestă că substanța întinsă, în calitatea ei de substanță, poate fi divizată este acela că substanța gînditoare și cea întinsă nu mai sînt caracterizate în termeni incompatibili. Așa cum am văzut, pentru Descartes substanța gînditoare este prin natura sa indivizibilă, iar cea întinsă este prin natura sa divizibilă, astfel încît cele două nu sînt numai diferite,

ci au naturi complet incompatibile. În schimb, pentru Spinoza nu există o contradicție necesară între afirmațiile „*X* este gînditor" și „*X* este întins"; prin urmare, la el, spre deosebire de cartezieni, nu mai există nici o piedică în calea supoziției că atributele întinderii și gîndirii caracterizează aceeași ființă.[26]

Substanța unică a lui Spinoza este caracterizată în mod formal ca avînd un număr „infinit" de atribute, dar Spinoza nu explică în mod satisfăcător ce înseamnă exact aceasta, iar afirmația pare deseori să se reducă la nimic mai mult decît o exprimare a infinitudinii și a supremei realități atotcuprinzătoare a lui „Dumnezeu sau [a] Naturii". Din motive practice, atributele care monopolizează întreaga analiză și discuție din *Etica* sînt cele ale întinderii și gîndirii.[27] „Gîndirea *(cogitatio)*", spune Spinoza, „este un atribut al lui Dumnezeu" (*Etica* II, prop. 1): Dumnezeu este *res cogitans*, un lucru gînditor, întrucît putem concepe o ființă infinită „luînd în considerație numai gîndirea". Dar, printr-un raționament similar, și întinderea este un atribut al lui Dumnezeu: Dumnezeu este *res extensa* (prop. 2). Astfel, faimosul dualism cartezian este, într-un anumit sens, menținut — deși nu ca dualitate a substanțelor, ci ca dualitate a atributelor.[28] Gîndirea și întinderea caracterizează aspecte distincte ale uneia și aceleiași ființe:

> Tot ce poate fi perceput de către intelectul infinit ca ceva care constituie esența substanței aparține numai substanței unice; prin urmare, substanța gînditoare și substanța întinsă sînt una și aceeași substanță, care este înțeleasă cînd sub aspectul unui atribut, cînd sub aspectul celuilalt atribut (*Etica* II, prop. 7, nota).

Aplicată universului în întregimea sa, afirmația că nu există decît o substanță unică ce este atît conștientă, cît și întinsă, poate fi greu de sesizat, dar Spinoza explică limpede că dualitatea atributelor se prelungește pînă la

ceea ce se consideră în mod obișnuit a fi elemente individuale. Deci „un cerc care există în natură și ideea cercului existent, idee care de asemenea este Dumnezeu, reprezintă unul și același lucru exprimat prin intermediul unor atribute diferite“ (*ibid.*). Pentru orice idee divină există un *ideatum* sau un obiect corespunzător; dar fiecare pereche idee–obiect implică nu două elemente separate, ci doar unul, care poate fi conceput fie ca o modificare a atributului gîndirii, fie ca o modificare a atributului întinderii. „Un mod al întinderii și ideea acelui mod sînt unul și același lucru, însă exprimat în două feluri“ (*ibid.*). Astfel că ne putem gîndi la un copac, de pildă, ca la o modificare specifică a întinderii sau a substanței întinse (cu aceasta Descartes ar fi fost de acord: AT VIII. 52; CSM I. 232); dar ne putem gîndi la fel de bine și la ideea de copac din conștiința divină, iar atunci o concepem ca pe o anumită modificare a gîndirii. Dar, din moment ce există o singură substanță, Dumnezeu-sau-Natura, obiectul și ideea sînt de fapt identice: „ordinea și înlănțuirea ideilor sînt aceleași ca ordinea și înlănțuirea lucrurilor“ (*Etica* II, prop. 7).

În ciuda identității dintre ordinea ideilor și ordinea lucrurilor, pentru Spinoza este important ca aceste două aspecte ale realității să fie *distincte*. Fiecare dintre atributele implicate este „conceput prin el însuși“ (*Etica* I, prop. 10). Desfășurarea fiecărui set de cauze se conține pe sine, ca să spunem așa, și are loc fără a se referi în vreun fel la elementele din celălalt set:

Așa încît, atîta timp cît lucrurile sînt considerate ca moduri ale gîndirii, trebuie să explicăm întreaga ordine a naturii sau înlănțuirea cauzelor numai prin atributul gîndirii. Iar dacă ele sînt considerate ca moduri ale întinderii, de asemenea, ordinea întregii naturi, adică înlănțuirea cauzelor trebuie să fie explicată numai prin atributul întinderii (*Etica* II, prop. 7, nota).

În ciuda perfectei potriviri dintre orice mod dat al întinderii și orice mod dat al gîndirii, fiecare set de moduri poate fi înțeles pe deplin și în mod adecvat fără a se face referire la celălalt. Într-un sens, aceasta este în acord cu doctrina carteziană: gîndirea și întinderea sînt noțiuni distincte și care se conțin pe sine. Dar, respingînd teza lui Descartes că ele sînt noțiuni *incompatibile*, Spinoza poate merge mai departe pentru a construi un tablou cu totul necartezian al realității. Tabloul final este o fuziune stranie, aproape mistică, între idealism și materialism. Dacă viziunea lui Spinoza ar fi justă, o concepție ca cea a lui Berkeley, în care lumea nu este decît un set de idei în spiritul divin, ar fi foarte posibilă; dar ea ar permite, în același timp, o concepție de tip Hobbes cu o lume de esență materială. Și în loc să se contrazică, cele două perspective ar fi considerate drept două aspecte distincte ale unei singure realități subiacente.[29]

Spirit și trup la Spinoza

Probabil că nu greșim dacă spunem că descrierea generală dată de Spinoza realității ar fi rămas o curiozitate metafizică în istoria filozofiei, dacă nu ar fi existat aplicarea sa la problema mai restrînsă a spiritului *omenesc* și a relației sale cu trupul. În acord cu teoria generală, spiritul omenesc individual este privit ca „parte a intelectului infinit al lui Dumnezeu"; el este o „idee" — o anumită modificare a conștiinței divine. Dar, cum pentru fiecare idee există un obiect ce îi corespunde, pentru spiritul uman, spune Spinoza, obiectul este trupul (adică o anumită modificare a atributului întinderii: *Etica* II, prop. 13). Aceasta îl conduce pe Spinoza la o concepție a relației spirit–trup radical diferită de cea a lui Descartes.

Reapar mulți dintre termenii-cheie ai lui Descartes, dar semnificația lor este complet modificată.

Să luăm mai întîi ideea *uniunii* dintre spirit și trup. Deși susține că spiritul și trupul sînt distincte, Descartes invocă adesea faptul inevitabil al interacțiunii lor: ele sînt „atît de strîns legate și de îmbinate, încît formează o singură unitate", scrie el în *Meditații* (AT VII. 81; CS II. 56); iar în corespondența cu prințesa Elisabeta de Boemia el consideră ideea de uniune între spirit și trup una dintre ideile fundamentale „după care este modelată întreaga noastră cunoaștere" (AT III. 665; K 138). Spinoza recunoaște că „omul constă dintr-un spirit și un trup" și că „spiritul omenesc este unit cu trupul" (G II. 96; C 457). Dar ceea ce înțelege el prin această „unire" diferă foarte mult de ceea ce înțelegea Descartes prin ea. În Prefața la Partea a V-a a *Eticii*, el tratează cu dispreț ideea oricărei „interacțiuni" între spirit și trup, de tipul celei avute în vedere de Descartes în descrierea rolului glandei pineale:

Mă întreb deci ce înțelege el [Descartes] prin uniunea spiritului și a trupului? Ce idee clară și distinctă are el despre gîndirea atît de strîns unită cu o părticică de materie?... Apoi, mult aș vrea să știu cîte grade de mișcare poate să-i imprime spiritul acestei glande și cu ce putere o poate ține atîrnată. Căci nu știu dacă nu cumva glanda aceasta nu este împinsă de spirit mai încet sau mai repede decît de spiritele animale și dacă nu cumva mișcările pasiunilor pe care le-am legat strîns de judecățile hotărîte nu pot fi iarăși desprinse de ele prin cauze corporale (G II. 280; C 596; Posescu 247).

Spinoza nu crede că poate fi furnizată vreo descriere coerentă a ideii de spirit imaterial care generează mișcări în glanda pineală și viceversa. Asemenea interacțiuni între „fantomă" și „mașină" nu sînt inteligibile în mod rațional.[30] Atunci cînd Spinoza însuși vorbește despre spirit și trup ca fiind „unite", sau despre „uniunea lor", el respinge categoric ideea carteziană de uniune în sens de

îmbinare sau de legare reciprocă; ceea ce are el în vedere este mai degrabă că spiritul și trupul sînt *unum et idem*, unul și același: „am arătat că spiritul este unit cu trupul pornind de la faptul că trupul este obiectul spiritului..."; „spiritul și trupul sînt una și aceeași entitate individuală care este concepută fie sub atributul gîndirii, fie sub cel al întinderii" (G II. 109; C 467).

În privința doctrinei carteziene a distincției dintre spirit și trup, desigur că Spinoza contestă că spiritul și trupul sînt substanțe distincte. Dar, deși respinge punctul de vedere conform căruia spiritul este o substanță distinctă, nu trebuie socotit că el are o viziune reducționistă de tipul sugerat, de exemplu, în unele concepții materialiste moderne despre spirit. Spunînd că spiritul și trupul sînt unul și același, el *nu* spune că stările mentale pot fi explicate prin sau sînt o funcție directă a stărilor creierului. Spinoza afirmă că este greșit a se sugera că activitățile spiritului sînt determinate cauzal de evenimente fizice (de exemplu, de tipul celor din creier). Ceea ce determină spiritul este un mod al gîndirii, și nu un mod al întinderii (adică ceva corporal). În mod similar, nimic mental nu poate determina trupul (*Etica* III, prop. 2).

Această ultimă trăsătură — care poate fi numită „autoconținerea nomologică" a atributelor gîndirii și întinderii — este cea care face ca teoria lui Spinoza despre spirit să fie atît de greu de evaluat. Deși, pe de o parte, este greșit a-l interpreta pe Spinoza ca simplu reducționist, pe de altă parte, întrucît gîndirea și întinderea sînt atribute ale uneia și *aceleiași* substanțe, este limpede că el nu poate susține că evenimentele mentale și cele fizice sînt evenimente separate, fără nici o legătură, care doar se întîmplă să se desfășoare în paralel (de aceea eticheta de „paralelism" aplicată deseori teoriei spinoziene a spiritului nu ne este de nici un folos). Dar dacă excludem reducționis-

mul și paralelismul, ce mai rămîne? Am vorbit deja despre faptul că gîndirea și întinderea reprezintă pentru Spinoza două *aspecte* distincte ale aceleiași realități, iar teoria lui Spinoza este deseori menționată sub numele de teorie „a dublului aspect“ sau „a aspectului dual“ al relațiilor spirit–trup. Cu toate acestea, eticheta nu este în întregime satisfăcătoare: caracterul ei vag i-a permis să fie folosită pentru a acoperi o varietate de perspective destul de diferite despre relația între spirit și trup.[31] Spinoza însuși nu ne este de prea mare ajutor atunci cînd explică modul în care înțelege el această relație. Unul dintre exemplele pe care le dă în privința felului în care „unul și același lucru poate fi desemnat prin două etichete“ se referă la cel de-al treilea patriarh din Vechiul Testament: „cînd spun « Israel » mă refer la cel de-al treilea patriarh... dar înțeleg același lucru și prin numele Iacob, întrucît primise acest nume fiindcă apucase călcîiul fratelui său“ (GIV.46; C 196).[32] Desigur că aplicarea a două denominațiuni diferite aceleiași persoane dovedește că ne putem referi la un individ în două moduri diferite, dar ea nu ne furnizează nimic mai mult decît o analogie slabă cu relația dintre gîndire și întindere; cu acest exemplu nu ne-am apropiat mai mult de semnificația afirmațiilor lui Spinoza referitoare la spirit și trup. Poate că mai sugestiv este un pasaj din *Etica*, în care Spinoza vorbește despre un mod al gîndirii și un mod al întinderii ca fiind unul și același lucru, dar „exprimat în două feluri“ (*duobus modis expressa:* GII.90; C 451). Acest pasaj a sugerat unui comentator că Spinoza avea în minte ceva de genul relației dintre o aserțiune și expresia sa lingvistică.[33] Este limpede că același gînd (de exemplu, „Spinoza era un filozof“) poate fi exprimat în două moduri diferite — de pildă, ca o propoziție în engleză și ca o propoziție în franceză; există, de asemenea, un sens în care cele două limbi sînt

distincte şi „nomologic autoconţinute", urmîndu-şi propriile reguli distincte de gramatică, ortografie etc. Am putea da, prin urmare, un oarecare sens ideii de moduri efectiv distincte pentru a „exprima" acelaşi lucru. Încă o dată (întorcîndu-ne la exemplul spinozian al cercului), dacă iau un compas şi desenez un cerc, are un oarecare sens să spun că ceea ce este exprimat ca idee în spiritul meu este exprimat pe hîrtie sub formă de cerc.[34] Dar dacă încercăm să folosim în mod profitabil aceste analogii (analogia limbajului, analogia cercului) şi să le aplicăm cazului particular al spiritelor şi trupurilor (la spiritul lui John şi la trupul lui John), încă este departe de a fi limpede ce înţelegea Spinoza cînd spunea că modurile corporale sînt *expresii* ale modurilor gînditoare şi viceversa.

Poate că teoria modernă a spiritului care exemplifică cel mai bine abordarea „aspectului dual" este teoria sau grupul de teorii cunoscut sub numele de funcţionalism. Ideea centrală este că stările mentale sînt stări logice, organizaţionale sau funcţionale ale creierului (sau ale sistemului nervos central). Această abordare nu urmăreşte să descrie structura spiritului în termeni neurofiziologici; dimpotrivă, aceasta apare ca un fel de sistem complex de procesare a informaţiei, care furnizează specificaţii atît ale tuturor intrărilor şi ieşirilor relevante, cît şi ale seturilor de reguli prin care sînt generate ieşirile corespunzătoare diferitelor intrări. Cea mai importantă trăsătură a acestui model funcţionalist este că descrierile la care ajunge sînt descrieri pur abstracte ale ieşirilor, intrărilor, regulilor procedurale şi ale conexiunilor logice; adică ele sînt descrieri *software* oarecum neutre la tipul de *hardware* (cupru, siliciu, protoplasmă, materie cenuşie sau orice altceva) din care este de fapt compus ceea ce reprezintă aceste stări funcţionale.[35]

Poate fi numită „spinoziană" — cel puţin în termeni generali — o asemenea abordare? Există cîteva paralele

sugestive în această privință. În primul rînd, lanțul de explicații de la nivelul funcțional operează în teoria modernă oarecum independent de lanțul de explicații de la nivel neurofiziologic. Orice stare funcțională dată este descrisă într-un limbaj pur funcțional și explicată doar prin referire la alte seturi de stări funcționale. În acest sens, descrierile pe care le dă funcționalistul sînt oarecum distincte și independente de descrierile *hardware* pe care le furnizează neurofiziologul. Aceasta pare a corespunde destul de bine concepției spinoziene că modurile mentale sînt distincte și independente de cele fizice. Mai mult decît atît, este de observat că, deși operează independent de neurofiziolog, funcționalistul este foarte departe de a fi obligat să sprijine dualismul cartezian. El nu are nevoie să considere că descrie o substanță imaterială numită „spirit“; dimpotrivă, cei mai mulți funcționaliști postulează faptul că, pentru a opera, stările funcționale pe care le descriu ei trebuie să fie realizate într-un sistem fizic organizat. Aceasta ne oferă o a doua paralelă cu teoria lui Spinoza: avem două tipuri de atribute, dar o ontologie monistă: există o singură realitate subiacentă.

Nu știm ce-ar fi crezut Spinoza despre aceste paralele, și probabil că ele, oricum, nu trebuie împinse prea departe. O anumită deosebire rezidă în faptul că, la Spinoza, tabloul realității necesită o corespondență netă, de unu la unu, între modurile mentale și modurile fizice, în timp ce între stările funcționale și cele fizice există o asimetrie: deși se poate dovedi că, pentru orice stare fizică dată, există o unică stare funcțională care îi corespunde, inversa nu este, cu siguranță, adevărată. Creierul poate fi capabil să îndeplinească o funcție dată într-o mulțime de moduri diferite; mai general, o stare funcțională dată poate fi instanțiată sau realizată într-o mulțime de configurații sau sisteme fizice diferite (la fel cum, de exemplu, funcția unui ceasornic poate fi

realizată de către o diversitate de mecanisme: lumînări calibrate, seturi de clepsidre, rotițe dințate sau instrumente electronice moderne). O examinare mai în adîncime a acestui punct sugerează o altă diferență între concepția lui Spinoza despre spirit și teoriile funcționaliste moderne, și anume aceea că funcționalistul este capabil să dea o descriere mai exactă a *relației* dintre mental și fizic decît orice ar putea fi găsit la Spinoza. Pentru funcționalist, avem la dispoziție, pe de o parte, o descriere organizațională (*software*) și, pe de altă parte, o descriere fizică (*hardware*): relația dintre cele două constă tocmai în faptul că structura fizică (circuitele, rețelele de neuroni) trebuie să fie astfel încît să permită ca funcțiile respective să fie îndeplinite în mod efectiv. Dimpotrivă, o problemă majoră a teoriei lui Spinoza este că relația dintre cele două atribute „distincte" ale gîndirii și întinderii rămîne, în ultimă instanță, neclară. Spiritul raționalismului lui Spinoza reclamă ca între ele să existe ceva mai mult decît o simplă coincidență arbitrară sau un paralelism; totuși, Spinoza nu reușește să dea o explicație satisfăcătoare a ceea ce înțelege cînd spune că este vorba de două expresii ale aceleiași realități. Cu toate acestea, scrierile lui Spinoza despre spirit rămîn de o considerabilă importanță filozofică, atît pentru critica penetrantă a interacționismului cartezian, cît și pentru sugestia pe care o fac, oricît de abstractă și de schematică ar fi ea — aceea că recunoașterea distincției dintre gîndire și întindere nu ne conduce cu necesitate către incoerențele dualismului substanțialist.

Critica leibniziană a concepției carteziene despre materie

Atuul fizicii sale, susținea Descartes, era că aceasta folosea numai idei clare și distincte; natura corporală era

definită pur și simplu ca „materie întinsă“, fiind deci pe deplin transparentă și accesibilă înțelegerii raționale, în măsura în care era „cuprinsă în obiectul de studiu al matematicii pure“. Unii dintre criticii lui Descartes erau neliniștiți de caracterul abstract al acestei concepții despre materie: „întreaga fizică carteziană“, scria un grup de adepți ai lui Pierre Gassendi în 1644, „trebuie să fie imaginară și la fel de fictivă ca și matematica pură, în timp ce adevărata fizică presupune un tip de materie reală, solidă, și nu imaginară“ (AT IX. 212; CSM II. 275).[36] Mai tîrziu, platonicianul din Cambridge, Henry More, îi scria lui Descartes, obiectîndu-i că nu arătase că *tangibilitatea* sau *impenetrabilitatea* sînt proprietăți ale substanței întinse. Descartes a replicat oarecum tăios (într-o scrisoare din 15 aprilie 1649) că „nu este posibil să gîndim că o parte a substanței întinse pătrunde în altă parte a acesteia, fără a gîndi *eo ipso* că jumătate din întinderea totală este înlăturată sau anihilată; dar ceea ce este anihilat nu pătrunde în altceva“ (AT V. 342; K 249).

O altă neliniște a cartezienilor viza explicarea *mișcării* din univers: puteau fi derivate principiile mișcării din descrierea carteziană a materiei? Descartes afirmase deschis (într-o scrisoare din 21 mai 1643 către prințesa Elisabeta) că „întinderea atrage după sine ideile de formă și de mișcare“ (AT III. 665; K 138). Dar, în vreme ce a fi întins în spațiu implică în mod necesar a avea o formă, între întindere și mișcare nu pare a exista vreo conexiune necesară. În *Dicționarul* său (publicat pentru prima dată în 1697), Pierre Bayle a formulat astfel chestiunea, rezumînd ceea ce urma să devină o critică curentă la adresa fizicii carteziene:

Mișcarea nu este esențială întinderii. Ea nu este conținută în ideea acesteia, multe corpuri aflîndu-se cînd și cînd în repaus. Deci mișcarea este un *accident* [o proprietate neesențială]. Dar este ea oare distinctă de materie? Dacă este distinctă, din ce anume izvorăște?[37]

Pe lîngă dificultăţile ridicate de soliditate şi mişcare, mai era şi problema infinitei divizibilităţi a materiei carteziene. Leibniz a descris această problemă (cunoscută sub numele de problema „compunerii continuumului“) ca pe „unul dintre cele două mari labirinturi ale spiritului omenesc“ (celălalt fiind problema liberului arbitru: P 107); el susţinea că, dacă această problemă nu poate fi rezolvată, atunci ideea de întindere nu poate fi considerată atît de clară pe cît se presupune în mod obişnuit“ (GP VII. 314; P 81). Pe scurt, problema este că materia este definită ca fiind întinsă şi deci divizibilă în părţi; dar atunci porţiunile de materie rezultate trebuie să fie ele însele divizibile... şi tot aşa *ad infinitum*. (Descartes susţinea că nu se poate ajunge la atomi sau la unităţi mai mici indivizibile, din moment ce, fiind materiale, acestea ar fi prin definiţie divizibile.) Descartes a fost obligat să admită că, deşi „decurge necesar din ceea ce ştim în mod cît se poate de evident despre natura materiei“, această divizibilitate efectivă a materiei *ad infinitum* este ceva ce „aparţine clasei de lucruri ce se află dincolo de ceea ce pot sesiza spiritele noastre mărginite“ (*Principii* II, 35).

Făcînd din întindere un atribut definitoriu al substanţei sale unice şi atotcuprinzătoare, Spinoza a insistat totuşi, după cum am văzut, că substanţa *în calitate* de substanţă nu este divizibilă. Dar, din moment ce întinderea în trei dimensiuni implică, în mod limpede, posibilitatea diviziunii, doctrina spinoziană nu pare a oferi o soluţie problemei divizibilităţii materiei, introducînd, în schimb, un alt element abscons. Concepţia lui Leibniz era că „nu vom scăpa niciodată de dificultăţile referitoare la compunerea continuumului, atîta vreme cît se consideră că întinderea este constitutivă substanţei corpurilor“ (GP II. 98; P 68). O posibilă soluţie a problemei, expusă spre sfîrşitul secolului al XVII-lea, era de a concepe întinderea ca fiind compusă din puncte matematice care nu posedă ele însele

vreo întindere. Dar această soluție părea a deposeda materia de *substanțialitatea* ei: din moment ce punctele matematice sînt doar abstracții și nu entități reale, nu se va putea arăta niciodată cum „ar putea alcătui cîteva nonentități o întindere reală“[38]. Răspunsul propus de Leibniz avea două componente. Mai întîi, el a împrumutat din abordarea matematică ideea unui punct care nu are părți sau întindere; dar apoi a insistat că elementele ultime ale materiei sînt puncte *reale* — nu abstracții matematice, ci ceea ce el numea puncte metafizice“ (GP IV. 482; P 121; Bădărău 329). Tot așa cum există infinit de multe puncte matematice într-un spațiu întins, „nici o porțiune de materie nu este atît de mică încît să nu existe în ea o lume de lucruri create, în număr infinit“ (*Monadologia*, par. 66). Cea de-a doua componentă a soluției lui Leibniz se îndepărtează cu totul de întinderea de tip cartezian și face, în schimb, ca esența materiei să constea în *activitate* (vezi Cap. III, 147). Unitățile leibniziene de substanță au fost descrise de un comentator modern ca „particule punctiforme de energie“ — o concepție care indica drumul spre fundamentele fizicii moderne și spre ideea că masa și energia sînt interschimbabile[39]. Dar anticiparea făcută de Leibniz — dacă poate fi numită astfel — era prea generală și prea speculativă pentru a putea marca un avans științific în vremea sa. În plus, cartezienii ar fi putut obiecta cu oarecare îndreptățire că ideea unei *infinități* de făpturi active înăuntrul fiecărei porțiuni de materie nu era cu mult mai inteligibilă decît ideea întinderii divizibile la infinit.

În scrierile sale tîrzii, predispoziția tipic leibniziană către reconciliere l-a făcut să propună un fel de compromis între mecanicismul cartezienilor și „vitalismul“ sugerat de propria sa teorie despre monade:

În cazul corpurilor, totul are loc în mod mecanic, adică prin intermediul însușirilor inteligibile ale corpurilor, dimensiunea, forma și mișcarea; în cazul sufletelor, totul trebuie explicat în termenii

vitalului, adică prin intermediul însușirilor inteligibile ale sufletului, anume percepțiile și dorințele (*Consecințele metafizice ale principiului rațiunii*: CO 12; P 173).

Aceasta sugerează că Leibniz este gata să accepte că explicațiile carteziene în termeni de „dimensiune, formă și mișcare“ au de jucat un rol perfect adecvat în științele naturii. Dar există un sens în care această concesie este înșelătoare. Căci, la un nivel mai profund, Leibniz credea că proprietățile ultime ale materiei nu pot fi explicate în termeni cartezieni. „La o analiză ultimă a principiilor fizicii și mecanicii“, îi scria el lui Arnauld în 1686, „se descoperă că aceste principii nu sînt explicabile numai prin modificările întinderii, iar natura *forței* reclamă altceva“ (GP II. 78; M 96). Deci Leibniz era convins de inadecvarea explicativă a programului cartezian în privința reducerii tuturor proprietăților universului fizic la simple moduri ale „substanței întinse“; și este neîndoielnic că, din perspectiva noastră modernă, convingerea sa era pe deplin justificată.[40]

Leibniz mai avea o obiecție la ideea carteziană a materiei, anume că aceasta nu reușea să explice „unitatea veritabilă a lucrurilor reale“ (GP II. 97–99; M 120–124). Aici el pare să fi avut în minte faptul că, din moment ce, conform perspectivei carteziene, obiectele fizice sînt doar cantități determinate de materie întinsă — simple modificări ale dimensionalității — ele sînt lipsite de statutul de veritabile obiecte individuale (vezi Capitolul III, pp. 117–118). Dar nu e deloc limpede dacă propria teorie a lui Leibniz despre materie rezolvă această problemă, din moment ce, deși monadele sale sînt cu siguranță unități, pare să reiasă că obiectele obișnuite sînt simple colecții de seturi infinite de monade. Pare probabil ca, în ciuda preocupării sale anterioare pentru „unitatea veritabilă a lucrurilor“,

Leibniz să fi ajuns în cele din urmă să privească lucrurile materiale obișnuite ca fiind doar „fenomene bine întemeiate“ — elemente care nu posedă vreo individualitate substanțială proprie, ci sînt pur și simplu rezultatul sau funcția unor realități subiacente (monadele) care nu au o unitate substanțială. „Materia este un fenomen asemănător unui curcubeu, nu este substanțială, ci rezultat al substanțelor.“[41] Numai în cazul spiritelor a continuat Leibniz să susțină fără echivoc că intuițiile noastre obișnuite despre ce anume este considerat un individ veritabil reflectă cu adevărat natura realității subiacente (GP IV. 482; P 120).

Teoria leibniziană a spiritului

Explicînd de ce respinge concepția carteziană asupra materiei, Leibniz scria în 1695 în *Noul sistem*: „singuri atomii de substanță, adică unitățile reale și absolut lipsite de părți, sînt izvoarele *acțiunilor* și principii absolute ale compoziției lucrurilor“ (GP IV. 482; L 456; Bădărău 329). În locul materiei întinse, omogene și inerte, Leibniz pune o infinitate de substanțe active, fiecare dezvăluindu-și natura cu „o desăvîrșită spontaneitate“, și totuși — în virtutea principiului armoniei prestabilite — „în conformitate desăvîrșită cu lucrurile din afara sa“ (GP IV. 484; L 457; Bădărău 331). Se poate crede că această concepție activă și armonioasă despre materie l-a pus pe Leibniz în situația ideală de a furniza o soluție radicală a problemei relației dintre spirit și trup care tortura filozofia postcarteziană. În locul unui suflet imaterial ce interacționează în mod misterios cu materia inertă, de ce să nu spunem că stările mentale (gîndirea, percepția, conștiința) izvorăsc — ca să zicem așa — din „dansul activității“ nenumăratelor monade ce compun creierul sau sistemul nervos

al omului — toate acționînd împreună în mod spontan și totuși în perfectă armonie. Aceasta ar reprezenta un fel de reducționism — reducerea stărilor mentale la stări fiziologice — dar, date fiind revizuirile aduse de Leibniz concepției carteziene a materiei, ea ar fi o reducere invulnerabilă la obiecția că gîndirea nu poate să fie în vreun fel o proprietate a simplei materii întinse. După cum accentua Leibniz însuși, dacă prin „materie" se înțelege „ceea ce include numai concepte pasive și indiferente precum întinderea și impenetrabilitatea", atunci ar fi într-adevăr nevoie de ceva mai mult pentru a-i da „o formă sau o activitate determinantă" (GP VI. 506; L 551). Dar o concepție mai bogată și mai activă asupra materiei ar părea că înlătură nevoia de a atribui conștiință unei substanțe distincte, non-materiale.

Cu toate acestea, Leibniz a dat de fapt înapoi în fața acestui tip de abordare reducționistă a proprietăților mentale, și, acceptînd teza că acestea trebuie să fie proprietăți ale unui spirit imaterial, el a sfîrșit prin a adopta o poziție incomod de apropiată de teoria plină de probleme a lui Descartes. „*L'âme est une substance incorporelle*", scria Leibniz într-o scrisoare către Ernst von Hessen Rheinfels în ianuarie 1691; iar în Prefața sa la *Noile eseuri* afirma explicit că sufletul este o substanță nemuritoare și imaterială în care facultatea gîndirii rezidă în mod natural (RB 67–68). „Mai presus de orice", își definea el obiectivul în *Noile eseuri*, „mă preocupă reabilitarea imaterialității sufletului, pe care dl Locke o pune sub semnul întrebării" (GP III. 473).[42] Pentru a vedea de ce susținea Leibniz existența în om a unui suflet imaterial, este instructiv să examinăm reacțiile sale la tratamentul cartezian aplicat fiziologiei umane și animale. În acest punct, programul cartezian era puternic reducționist: tot ceea ce se întîmplă în interiorul trupurilor noastre (digestia,

nutriţia, respiraţia şi altele asemănătoare) trebuia explicat prin mijloace pur mecanice, în termenii configuraţiilor de particule de o anumită formă şi cu o anumită mişcare. Într-o scrisoare din 1678, Leibniz îşi exprima puternicul sprijin pentru noua filozofie mecanicistă — doctrina conform căreia, după cum spune el, „totul are loc în natură în conformitate cu anumite legi mecanice prescrise de către Dumnezeu". El continuă prin a repeta ceea ce spune Descartes, anume că „nu recunoaşte nimic în trupuri în măsura în care sînt separate de spirit, cu excepţia dimensiunii, a figurii, a poziţiei şi a schimbărilor (parţiale sau totale) provocate acestora"; şi argumentează mai departe că această abordare poate fi aplicată în mod profitabil mecanismelor de discernere a însuşirilor sensibile precum culorile, sunetele, mirosurile şi gusturile:

Ce poate fi oare mai probabil decît faptul că toate însuşirile sensibile sînt numai însuşiri tactile ce variază în funcţie de diversitatea organelor de simţ? Dar simţul tactil recunoaşte numai dimensiunea, mişcarea, poziţia sau figura, precum şi diferite grade de rezistenţă în corpuri... Cum să înţelegem cauzele unor asemenea lucruri, dacă nu prin legi mecanice... (GP I. 197; L 189).

Descartes accentuase de nenumărate ori că abordarea sa mecanicistă putea fi extinsă la reacţiile senzoriale automate ale animalelor, asociate vederii, auzului, mirosului:

Aşa ceva nu va părea straniu acelora care ştiu cît de multe tipuri de automate sau de maşinării mişcătoare poate construi îndemînarea omului, folosind foarte puţine părţi, în comparaţie cu marea multitudine de oase, muşchi, nervi, artere, vene şi toate celelalte părţi ale corpului unui animal. Căci ei vor privi acest corp ca pe o maşinărie care, fiind făcută de mîna lui Dumnezeu, este incomparabil mai bine orînduită decît orice maşinărie ce poate fi născocită de om... (AT VI. 55; CSM I. 139).

Leibniz a continuat să fie puternic atras de această abordare în ceea ce priveşte fiziologia, iar ecouri ale concep-

ției carteziene despre trup ca mașinărie pot fi găsite pînă și în scrierile sale tîrzii: „fiecare corp organic al unei viețăți este un fel de mașinărie divină sau de automat natural, infinit superior tuturor automatelor artificiale“ (*Monadologia*, par. 64). Dar el a ajuns să se disocieze de programul cartezian în două aspecte. În primul rînd, după cum s-a discutat deja (mai sus, la p. 147), el a dezvoltat o concepție asupra materiei mai puțin „mecanicistă“ și mult mai „vitalistă“ decît tot ce imaginase Descartes. Deși trupul unui animal poate fi considerat o mașinărie, el este o mașinărie în care cele mai mici elemente nu sînt numai materie întinsă inertă, ci „entelehii“ sau monade active, ce se pun singure în mișcare.[43] În al doilea rînd, în privința animalelor, Leibniz nu era dispus să accepte mecanicismul comportamentului lor așa cum îl prezentau cartezienii:

În Olanda se duc acum dispute vehemente și serioase dacă animalele sînt sau nu mașinării, iar oamenii îi ridiculizează pe cartezieni pentru credința lor că, atunci cînd este lovit, un cîine scoate aceleași sunete ca și un cimpoi pe care se apasă. În ceea ce mă privește, sînt de acord cu afirmația cartezienilor că toate acțiunile externe ale animalului pot fi explicate în termeni mecanici; dar, cu toate acestea, cred că animalele posedă o oarecare cunoaștere, iar în ele există ceva... ce poate fi numit suflet... (Scrisoare către Von Tschirnhaus din 1684: L 275).

Mulți dintre criticii lui Descartes au arătat că animalele par a poseda cunoaștere; Gassendi, de pildă, citase, pentru a-l combate pe Descartes, exemple de comportament foarte inteligent al cîinilor (AT VII. 270; CSM II. 189). Dar aceia care credeau că animalele sînt cu adevărat inteligente aveau două alternative: ei puteau fie să accepte ideea carteziană a unui suflet imaterial și să susțină, *împotriva* lui Descartes, că pînă și animalele non-umane sînt înzestrate cu suflete, fie să accepte programul cartezian al reducției mecaniciste și să-l extindă în sus, înspre omul însuși. Căci, cînd

cartezienii merseseră atît de departe încît să dea o explicație a *trupului* omenesc ca mașinărie, de ce să nu poată fi întreaga ființă umană (cu gînduri, cunoaștere și toate celelalte) o mașinărie, chiar dacă o mașinărie de un tip extrem de sofisticat?[44] Leibniz nu putea accepta cea de-a doua alternativă; o parte dintre rațiunile sale în această privință apar în *Monadologie*, unde există un experiment mental foarte sugestiv menit să arate că fenomenele gîndirii conștiente nu pot fi explicate în termeni pur mecanici. Să ne închipuim, spune de fapt Leibniz, că am putea mări dimensiunile creierului, fără a afecta toate proporțiile relative ale părților sale, astfel încît ne-am putea plimba în interiorul său ca într-o fabrică sau într-o moară (în franceză, *moulin*): „Vizitînd-o înăuntru, nu am găsi decît piese împingîndu-se unele pe altele, dar niciodată ceva cu care să explicăm o percepție. Explicația percepției trebuie să o căutăm, așadar, în substanța simplă și nu în ceea ce este compus, adică în mașinărie" (par. 17).

Acest argument își are adepții săi moderni: se spune că, dacă deschidem cutia craniană, tot ceea ce găsim este sînge, cartilagii, materie cenușie și materie albă; dacă folosim un microscop, atunci descoperim ciorchini de celule nervoase, axoni, dendrite etc.; dar, se argumentează, nu vom descoperi niciodată ceva ce corespunde *conștiinței*.[45] Numai că argumentul nu este bun. Să presupunem că cineva ar susține că, dacă am diseca un ceasornic, tot ce am găsi ar fi rotițe dințate și nimic care să corespundă „funcției ceasornicului de a măsura timpul", deci în ceasornic trebuie să existe un suflet imaterial care să măsoare timpul. Desigur că raționamentul este defectuos: motivul pentru care nu este nevoie ca „funcția ceasornicului de a măsura timpul" să fie examinată direct la nivel microscopic este că această funcție este ceea ce s-ar putea numi o proprietate „de nivel înalt" (sau poate „holistă") care

depinde de totalitatea părților ce lucrează împreună. Totuși, reducționistul poate încă susține în mod legitim că tot ceea ce face ceasornicul este în ultimă instanță explicabil în termeni fizici.[46] În mod similar, nimic din ceea ce spunea Leibniz despre imposibilitatea „observării" directe a percepțiilor la nivel microscopic nu este în sine suficient pentru a înlătura posibilitatea unei explicații reducționiste în termeni fizici a conștiinței.

Totuși, Leibniz mai are un argument pentru a-și justifica insistența cu care susține că activitatea mentală nu poate fi o funcție a simplei fiziologii — un argument care se rotește în jurul ideii de unitate a conștiinței. După cum scria el în *Noul sistem*, „există o unitate adevărată care corespunde cu ceea ce numim „eul" din noi, ceva ce nu ar putea avea loc nici în mașinăriile artificiale, nici în simpla masă a materiei, oricît de bine ar fi ea organizată" (GP IV. 482; L 456; Bădărău 329). Dar cum putem avea siguranța unei astfel de „unități adevărate"? În acest punct, Leibniz se sprijină în mod implicit pe apelul direct la propria noastră experiență interioară — o idee ce reiese explicit dintr-o lucrare scrisă în 1702:

În ceea ce privește detaliile fenomenelor, tot ce se petrece în trup are loc ca și cum... omul însuși nu ar fi decît un automat... Dar *experiența internă*, faptul că sîntem conștienți în interiorul nostru de acest Ego care percepe lucrurile ce au loc în trup... ne face să recunoaștem o substanță indivizibilă în noi înșine (GP IV. 560; L 577–578).

Deși este limpede că Leibniz lua în derîdere argumentele lui Descartes în favoarea imaterialității spiritului[47], el pare a se mișca aici pe un teren la fel de alunecos ca și cel pe care se afla Descartes în discuțiile sale despre „indivizibilitatea" spiritului. Căci chiar dacă se acceptă (și nu trebuie neapărat să se accepte)[48] observația fenomenologică potrivit căreia posedăm o conștiință internă

a unui „eu“ sau „ego“ unic, nu este deloc limpede că sîntem îndreptățiți ca, pornind de aici, să „postulăm“ concluzii ontologice referitoare la o substanță imaterială indivizibilă care este subiectul conștiinței. Într-adevăr, de vreme ce Leibniz însuși a ajuns să admită că aparența unității în obiectele fizice obișnuite precum copacii sau munții se poate dovedi atît înșelătoare, cît și imposibil de pus în corespondență biunivocă cu o unitate substanțială subiacentă, este straniu că el nu a luat niciodată în mod serios în considerație posibilitatea ca același lucru să fie valabil și pentru spirit.[49]

Evident că, dacă reflectăm asupra a „cum este“ să ai o viață mentală, dimensiunea subiectivă este cea care pare crucială; cînd facem introspecții, fiecare dintre noi este conștient mai degrabă de o serie de gînduri și sentimente subiectiv accesibile, decît de un set complex de evenimente fiziologice obiectiv observabile. Cu toate acestea, interpretarea „spinoziană“ rămîne posibilă, nefiind, desigur, respinsă de către Leibniz: experiențele pe care le avem „din interior“ sînt pur și simplu unul și același set de evenimente care este constituit de către întîmplările neuro-fiziologice din creier.[50]

Deși Leibniz ia partea lui Descartes împotriva lui Spinoza, punînd accent pe imaterialitatea spiritului, în scrierile sale există pasaje ce amintesc de ideea lui Spinoza despre cele două lanțuri cauzale — cel mental și cel fizic — care operează, ca să spunem așa, în paralel. Preluînd distincția aristotelică între, pe de o parte, cauze *eficiente* (adică mecanismele obișnuite de provocare a unei schimbări fizice) și, pe de altă parte, cauze *finale* (scopurile sau obiectivele în virtutea cărora este făcut ceva), Leibniz scrie despre cele două „imperii“ ale cauzelor ce se află în armonie: „Sufletele acționează conform legilor finale prin dorințe, scopuri și mijloace. Corpurile acționează

conform legilor cauzelor eficiente, prin mișcări. Iar cele două imperii, al cauzelor finale și al cauzelor eficiente, sînt în armonie unul cu celălalt“ (*Monadologia*, par. 79). Din perspectiva modernă, există tentația de a privi această interpretare ca pe o anticipare a ideii edificatoare a diferitelor *niveluri de descriere:* de pildă, dacă *A* îi dă niște monezi de aur lui *B*, putem descrie tranzacția în termeni teleologici (sau ai „cauzalității finale“: „a făcut aceasta ca să plătească o datorie“); dar putem, de asemenea, să apelăm la termeni mecanici (sau ai „cauzalității eficiente“) și să ne referim la contracțiile mușchilor și la transferul atîtor grame de aur dintr-o parte într-alta. Asta e foarte bine atîta vreme cît funcționează. Dar să observăm că, dat fiind accentul pus de Leibniz pe imaterialitatea spiritului, el nu poate permite nici o „intersectare“ între cele două tărîmuri: nu poate exista nici un punct de întîlnire între limbajul conștiinței și cel al mecanicii. Deci nu avem voie să spunem ceva de genul „Hotărîrea lui *A* de a plăti datoria l-a determinat să întindă mîna și să-i ofere aurul lui *B*“. Spiritele sînt substanțe non-fizice și nu pot transmite forță materiei corporale; ele nu pot să inițieze mișcarea în materie, nici chiar să schimbe *direcția* mișcării, așa cum propuseseră cartezienii. Leibniz este foarte ferm în acest punct: legile fizicii necesită conservarea impulsului, adică a cantității de masă înmulțită cu viteza — ultima nefiind doar o măsură a mișcării, ci a mișcării într-o direcție dată (cf. par. 80)[51]. O dată recunoscută imaterialitatea spiritului, nu mai poate exista (cu tot respectul pentru opinia contrară a lui Descartes) nici un fel de interacțiune cu materia.

Pentru a explica totuși de ce spiritul și trupul *par* indubitabil să interacționeze, Leibniz propune teoria sa a armoniei prestabilite. După cum am văzut deja (Cap. III, p. 149), era nevoie de o astfel de teorie nu numai pentru a explica tranzacțiile aparente dintre spirit și trup, ci și pentru a da

seama de comportamentul aparent interactiv al *tuturor* monadelor. Din moment ce monadele se conțin pe sine și nu au ferestre, ele nu pot, strict vorbind, intra în interacțiune; ele nu fac decît să își exprime în mod spontan naturile unice, dar totul într-o perfectă armonie, astfel încît să creeze aparența intercomunicării cauzale. Răspunzînd rezervelor lui Antoine Arnauld în privința inteligibilității acestei idei, Leibniz distingea între trei moduri posibile de producere a „acordului" între substanțe:

Să ne închipuim două ceasuri care sînt într-un acord perfect. Acest acord poate apărea în trei moduri. Primul constă într-o *influență* naturală... Cea de-a doua metodă [cea a *asistenței*] ar fi atunci cînd un meșteșugar îndemînatic supraveghează în mod continuu ceasurile, pentru a le potrivi constant. Cea de-a treia metodă este de a construi de la bun început cele două ceasuri cu atîta îndemînare și precizie, încît să existe siguranța acordului lor ulterior (*Explicație a noului sistem*: GP IV. 499; P 131).

Primul mod — cel al influenței cauzale directe — este respins de către Leibniz pe baza acelor motive raționaliste pe care mulți dintre susținătorii lui Descartes (precum Malebranche) le acceptau necondiționat: „este cu neputință de conceput ca, fie părți materiale, fie calități imateriale, să fie capabile de a trece de la una dintre aceste substanțe la cealaltă" (*ibid.*).[52] Cel de-al doilea mod, cel al asistenței, corespunde ocazionalismului lui Malebranche, în care Dumnezeu acționează pentru a produce în trup mișcări ce corespund actelor volitive ale spiritului; dar Leibniz respinge această posibilitate, considerînd-o un complicat artificiu *ad hoc* — „aducerea unui *deus ex machina* pentru a explica un lucru firesc și obișnuit". Iar cel de-al treilea este, desigur, propria soluție a lui Leibniz — cea a armoniei prestabilite, prin care „un artificiu divin și anticipator" garantează, atunci cînd creează spiritul și trupul, că „doar pentru că atît spiritul, cît și trupul își

urmează propriile legi“, totul se desfășoară întocmai *ca și cum* fiecare l-ar influența pe celălalt.

Deși Leibniz se felicita pentru soluția pe care o oferise problemei relației dintre spirit și trup[53], aceasta este nesatisfăcătoare sub multe aspecte. Mai întîi, reproșul pe care el i-l face lui Malebranche, pentru că introduce soluții teologice *ad hoc*, pare a fi la fel de bine aplicabil sistemului leibnizian, chiar dacă într-o formă mai puțin flagrantă (vezi Cap. III, pp. 151–152). În al doilea rînd, dar și mai important, consecința concepției lui Leibniz — că transmiterea influenței cauzale este doar o iluzie — pare la prima vedere foarte contraintuitivă. „Care este rostul acestei complexe organizări [a armoniei prestabilite] a substanțelor?“, scria criticul lui Leibniz, Simon Foucher, într-un articol publicat în 1695. „Se pare că singura sa reușită este aceea de a ne face să credem cu fermitate că substanțele interacționează reciproc, în ciuda faptului că [din punctul de vedere al lui Leibniz] aceasta este tocmai ceea ce *nu se petrece*!“[54] Din propria noastră perspectivă modernă, teoria lui Leibniz poate părea, de asemenea, implauzibilă pe temeiuri empirice. Fiziologia arată în mod limpede că există o transmitere de impulsuri de la o celulă nervoasă la alta (atunci cînd, de exemplu, ne rănim la picior), iar acest flux cauzal pas-cu-pas generează schimbări în măduva spinării, iar mai apoi în creier; este implicat aici, cel puțin în ceea ce privește sistemul nervos, un set de *transferuri* chimice și electrice efective.

Fără îndoială că reacția lui Leibniz la aceste obiecții ar fi fost de a-l provoca pe autorul obiecției să explice care este exact valoarea unor metafore pe care le folosim în mod obișnuit, precum aceea a *transferului*, atunci cînd sînt aplicate proceselor cauzale. Oamenii de știință vorbesc deseori de transferuri de energie sau de impuls (chiar Descartes, în formularea dată legii mișcării în 1644,

vorbise despre faptul că un corp transferă sau repartizează mișcarea altuia: *Principii* II, 40)[55]; dar poate asta însemna oare mai mult decît că există o corelație de tipul unei legi între o descreștere a impulsului în unele tipuri de corpuri și o creștere a acestuia în altele?[56] Unul din marile merite ale scrierilor lui Leibniz despre cauzare este că ne obligă să examinăm care este acțiunea concretă la care se referă noțiuni metaforice precum „transfer", „transmitere" sau „influență".

Pentru a încadra această chestiune într-o perspectivă istorică, merită observat că unele modele ale cauzării ce se bucurau de un larg sprijin în secolul al XVII-lea lăsau impresia că presupuneau literalmente un „flux" de elemente între cauză și efect. Teoria scolastică standard a percepției senzoriale susținea că, atunci cînd percepem un obiect, intelectul sesizează „forma sensibilă" (în latină, *species*) a acelui obiect; iar în cîteva versiuni din secolul al XVII-lea ale acestei teorii se sugera că aceasta implică o transmitere efectivă a unui tip de „imagine" sau de „aparență" de la obiect la observator.[57] Descartes a respins această ultimă idee, din motive bazate în mare parte pe fiziologia empirică: observația nu reușea să confirme existența unor asemenea „imagini minuscule ce zboară prin aer", cum le denumise el în derîdere (AT VI. 85; CSM I. 154); se putea arăta că nimic nu ajunge la organele de simț, cu excepția mișcărilor locale ale materiei (AT VIII. 322; CSM I. 285). Obiecțiile lui Leibniz față de existența „formelor sensibile" erau de o natură mai teoretică și pur logică: a vorbi despre un transfer între obiect și observator părea că presupune că modificarea unei substanțe putea fi transmisă alteia. Cu toate acestea, „accidentele nu se pot desprinde de substanță și nu se pot plimba pe afară, așa cum se presupunea că fac acele *species sensibile* ale scolasticilor" (*Monadologia*, par. 7).

În ceea ce privește vorbirea obișnuită, Leibniz era oarecum dispus să accepte că limbajul interacțiunii cauzale era, pînă la un punct, acceptabil:

N-aș avea nici o obiecție chiar dacă mi s-ar spune că sufletul mișcă trupul, în același mod în care un copernican vorbește întemeiat despre răsăritul soarelui... Cred că este foarte adevărat să spunem că substanțele se influențează reciproc, cu condiția să se înțeleagă că una este cauza schimbărilor din cealaltă ca urmare a legii armoniei [prestabilite] (GP IV. 495; P 128).

Prin urmare, nu este nici o piedică în a descrie fenomenele cauzale în termenii acțiunii unui lucru asupra altuia; Leibniz susține pur și simplu că o analiză adecvată a ceea ce se întîmplă este posibilă numai dacă trecem dincolo de metaforele vagi și înșelătoare ale interacțiunii și transmiterii.

Leibniz poate fi astfel apărat de acuzația că teoria sa este „contraintuitivă" sau că ea implică o contestare „neștiințifică" a existenței fenomenelor cauzale. Chestiunea în litigiu nu este ceea ce observăm, ci de a ști care este interpretarea cea mai satisfăcătoare din punct de vedere științific și filozofic a ceea ce observăm; și nu este cîtuși de puțin clar, de pildă, că legile conservării mișcării sau energiei sînt mai bine explicate de acele metafore ale transmiterii pe care le respingea Leibniz. Cu toate acestea, cînd trecem de la lumea fizică la relația dintre spirit și trup, există un sens în care putem considera, fără să greșim, că teoria leibniziană a armoniei prestabilite este deosebit de nesatisfăcătoare. De exemplu, în cazul percepției senzoriale, cînd, drept consecință a stimulării organelor de simț, apare o schimbare mentală, pe lîngă ceea ce poate avea loc în trup și în creier, Leibniz ne cere să acceptăm și un alt eveniment, unul pe deplin non-fizic — o modificare a sufletului imaterial ce ia naștere destul de spontan, dar (prin intermediul prevederii creative divine) tocmai

la momentul potrivit și în maniera potrivită pentru a constitui o reacție adecvată la ceea ce se întîmplă în trup (și invers: „spiritele animale și sîngele execută, *chiar în acel moment,* mișcările necesare pentru a corespunde pasiunilor și percepțiilor sufletului" — *Noul sistem:* GP IV. 484; L 458; Bădărău 331–332). Nu mai sînt multe lucruri de adăugat pentru a explica sau a elucida relațiile dintre spirit și trup care reprezintă, așa cum Leibniz însuși recunoaște, o parte „naturală și obișnuită" a experienței noastre cotidiene (GP IV. 499; P 131).

Suflete, conștiință și transparență

Deși Leibniz accepta, în linii mari, teza carteziană a imaterialității spiritului, ar fi oarecum greșit să îl vedem ca pe un prizonier al concepției carteziene în vederile sale despre spirit și trup. El s-a străduit, sub diverse forme, să acopere misteriosul gol dintre spirit și materie care i-a chinuit pe Descartes și pe Malebranche. Poate că cea mai izbitoare diferență dintre abordarea carteziană și cea a lui Leibniz se află în faptul că, pentru Descartes, conștiința este o proprietate de tipul „totul sau nimic". Lucrul în sens larg este fie *res cogitans* — o ființă gînditoare, conștientă de sine, cu capacități conceptuale și lingvistice[58] — fie o simplă modificare a „materiei întinse", o simplă parte a unei mașinării. Dimpotrivă, Leibniz era, așa cum am văzut, dispus să admită că animalele au un anumit fel de conștiință; iar într-un mod și mai radical, el considera că, într-un anumit sens, întregul univers este animat sau „însuflețit". Monadele, acei atomi de substanță asemănători sufletului care reprezintă componentele ultime ale realității, sînt descrise de către Leibniz ca avînd *percepții* (*Monadologia*, par. 14 și 19).

Acest termen pare ales aproape intenționat pentru a-i irita pe cartezieni. Descartes și adepții săi rezervaseră termenul *percipere* actelor pur intelectuale caracteristice unui *res cogitans*. Cu toate acestea, a spune că o monadă „percepe“ înseamnă, pentru Leibniz, că aceasta are o stare internă prin care își „reprezintă“ lucrurile exterioare (GP VI. 600; P 197). O asemenea reprezentare caracterizează orice monadă, oricît de umilă; fiecare monadă este o „perpetuă oglindă vie“ a întregului univers. Și, așa cum universul este etern și indestructibil, la fel sînt și monadele (*Monadologia*, par. 77).

Toate acestea sînt cît se poate de diferite de plenitudinea substanței întinse și inerte (iar materia, pentru Descartes, nu numai că nu este indestructibilă, dar are nevoie de permanentul concurs activ al lui Dumnezeu pentru a fi împiedicată să părăsească existența: AT VII. 49; CSM II. 33; Noica 268). Dar atunci cînd este vorba despre *gîndire* în sensul real al unei activități reflexive, conștiente de sine, Leibniz spune limpede că aceasta este restrînsă la acea clasă specială de monade pe care le numește „suflete raționale“ sau spirite. „Este bine“, spune el, „să distingem între *percepție*, care este starea interioară a monadei ce își reprezintă lucrurile exterioare, și *apercepție*, care este conștiință, cunoaștere reflexivă a acestei stări interioare ce nu este dată tuturor sufletelor, și nici unui aceluiași suflet în permanență...“ (GP IV. 600; P 197). Leibniz se arată, astfel, cu totul necartezian prin înclinația sa de a îmbrățișa perspectiva „pan-psihică“ conform căreia toate lucrurile sînt active sau „însuflețite“ — purtătoare ale unui tip de conținut informațional sau de reprezentare.[59] Dar el se alătură cartezienilor în ceea ce privește gîndirea în sensul restrîns al unui tip deosebit de activitate specific unui tip deosebit de substanță (a se compara cu Prefața la *Noile eseuri*, în care este postulat faptul că „o substanță

căreia îi este inerentă facultatea de a gîndi" este o substanță imaterială: RB 67; P 170). „Sufletele, în general, scrie Leibniz în *Monadologia*, sînt oglinzi vii ale universului...; spiritele însă sînt, pe deasupra, imagini ale Divinității înseși, ale Autorului Naturii însuși, capabile să cunoască sistemul universului..." (par. 83).

În pasajul citat mai sus, comentariul lui Leibniz despre faptul că gîndirea conștientă sau apercepția nu sînt „date unui aceluiași suflet în permanență" contrastează în mod interesant cu o teză carteziană faimoasă și îndelung dezbătută, aceea că spiritul „gîndește întotdeauna". Aceasta i-a izbit pe mulți dintre contemporanii lui Descartes, cărora acest lucru li s-a părut absurd: se putea oare presupune cu adevărat că, de exemplu, un prunc se îndeletnicește neîncetat cu activitatea cognitivă? „În prima parte a vieții", obiecta Gassendi, „gîndirea este sărăcăcioasă, nedeslușită și virtual inexistentă" (AT VII. 264; CSM II. 184). Chiar dacă interpretăm *cogitatio* în sensul cel mai larg, pentru a include orice activitate conștientă, bunul-simț sugerează că, atît în cazul copiilor, cît și al adulților (în timpul somnului adînc) conștiința poate fi în întregime suspendată. Pus în fața acestor obiecții, Descartes a refuzat să își abandoneze teza, insistînd că gîndirea are loc chiar și în timpul somnului celui mai adînc și începe chiar din momentul în care sufletul este sădit în trup, respectiv chiar înainte de naștere. El a lansat totuși ipoteza că, în timpul acestor primi ani, activitățile spiritului sînt supuse unei foarte mari interferențe din partea stimulilor corporali — explicînd deci de ce nu avem nici o amintire coerentă despre ce gîndeam cînd eram copii (AT V. 150; CB 8). Către sfîrșitul secolului, John Locke avea să trateze cu dispreț aceste considerații, găsindu-le sterile: „Știm cu siguranță din experiență că uneori gîndim, iar apoi derivăm această consecință infailibilă că există ceva care are

puterea de a gîndi: dar nu putem avea certitudinea că această substanță gîndește permanent sau nu, dincolo de ceea ce ne spune experiența."[60] Deși Descartes a fost adesea provocat să discute cum rezista teza sa despre „gîndirea perpetuă" în fața evidenței vădit negative despre ceea ce se întîmplă cînd sîntem foarte mici sau cînd dormim, principalele sale temeiuri de a menține această teză erau pur apriorice. Fiind dată premisa că fiecare dintre noi este „o substanță a cărei întreagă esență sau natură nu este alta decît gîndirea" (AT VI. 33; CSM I. 127; Boboc 130), rezultă că *trebuie* să continuăm să gîndim atîta timp cît existăm. Căci esența unui lucru este, prin definiție, ceva ce nu-i poate lipsi acestuia; în termeni scolastici, proprietățile *accidentale* ale lui *X* pot fi prezente sau absente, în funcție de împrejurări, dar proprietățile *esențiale* ale lui *X* trebuie să fie întotdeauna prezente (altfel, nu am mai vorbi despre *X*, ci despre altceva).

Comentînd disputa dintre Locke și cartezieni în această problemă, Leibniz pare la început să ia partea cartezienilor: „există întotdeauna un număr infinit de percepții în noi"; „nu dormim niciodată atît de adînc încît să nu avem fie și o senzație slabă și confuză" (RB 53–54; P 155–156). Dar devine repede limpede că Leibniz nu urmează teoria lui Descartes despre spirit, ci propune o teorie proprie, radical diferită. Cartezienii argumentaseră că substanța mentală nu poate exista fără trăsătura sa definitorie — cea a gîndirii; Leibniz reia această idee, susținînd că o monadă nu poate exista fără trăsătura definitorie a unei substanțe, activitatea perceptivă. Dar continuă astfel:

Există întotdeauna un număr infinit de percepții în noi, deși fără apercepție [conștiință] și fără reflecție; adică schimbările din suflet pe care nu le apercepem din cauză că efectele lor sînt fie prea mici și prea numeroase, fie prea unificate, astfel încît nu au în ele însele nimic care să le distingă suficient — deși, în com-

binaţie cu altele, reuşesc să îşi genereze un efect şi se fac simţite, cel puţin în mod confuz, în masă (RB 53; P 155).

Prin urmare, „spiritul gîndeşte întotdeauna“ însemna pentru Leibniz ceva cu totul diferit de ceea ce însemna pentru Descartes. Cel din urmă înţelegea prin aceasta că activitatea cogitativă conştientă care constituie chiar esenţa spiritului este perpetuă şi neîntreruptă. Pentru Leibniz, gîndirea pe deplin conştientă poate fi deseori suspendată; ceea ce continuă este o mulţime de evenimente subconştiente sau chiar inconştiente — care vor fi numite mai tîrziu *petites perceptions*. Aceste „mici percepţii“ sînt „mentale“ numai în sensul slab că efectele lor pot fi resimţite pînă în pragul conştiinţei (RB 54).

Cîteva dintre argumentele lui Leibniz în favoarea ipotezei acestor *petites perceptions* sînt deosebit de şubrede. Nu am putea auzi vuietul valurilor, susţine el, dacă nu am avea o percepţie inconştientă a zgomotului făcut de fiecare val: „pentru a auzi zgomotul aşa cum îl auzim, trebuie cu siguranţă să auzim părţile din care este alcătuit zgomotul“ (RB 55; P 155). Acest lucru pare la fel de îndoielnic ca şi argumentul că, atunci cînd simţim greutatea unei pietre, trebuie să avem o percepţie inconştientă a greutăţii fiecărei molecule care o alcătuieşte. O consideraţie mai generală oferită de Leibniz în sprijinul acestor *petites perceptions* este că existenţa lor este reclamată de ceea ce el numeşte „maxima cea mai importantă şi cea mai bine verificată“ — *lex continui* sau „legea continuităţii“, principiul că „natura nu face niciodată salturi“ (RB 56; P 158). Faptul că Leibniz invocă acest principiu tocmai în acest context pare să se lege de încercarea sa de a acoperi golul cartezian dintre tărîmul material şi cel spiritual: în locul unui univers în care există, pe de o parte, evenimente fizice, iar pe de altă parte, evenimente ale conştiinţei fără nici o legătură cu primele, Leibniz propune

un univers în care percepția este o chestiune de grad, ceva prezent într-o formă rudimentară în toate lucrurile, chiar dacă ia forma deplinei conștiințe numai în cazul spiritelor. („Percepțiile observabile provin în diferite grade din acele percepții ce sînt prea mici pentru a fi observate": P 158.) Aceasta poate explica, cel puțin parțial, de ce Leibniz și-a privit sistemul armoniei prestabilite ca pe un evident pas înainte față de ocazionalismul malebranchian. Aplicat spiritului și trupului, acesta din urmă are nevoie de acțiunea divină care să armonizeze două substanțe pe deplin opuse și distincte. Dar, în sistemul lui Leibniz, armonia postulată este o armonie a monadelor care au cel puțin un element în comun. În general, se poate spune că barierele tradiționale dintre organic și anorganic, dintre senzorial și non-senzorial, și, în sfîrșit, dintre conștiință și non-conștiință sînt minimalizate în cadrul sistemului leibnizian al unei infinități de substanțe organice care pot percepe și „conspira împreună", astfel încît și cea de la nivelurile cele mai de jos poartă informații cu ajutorul cărora cineva ar putea teoretic „interpreta" întreaga structură a realității.[61]

Acceptînd posibilitatea gradelor de conștiință și a percepțiilor ce se află pe sau sub pragul conștiinței, Leibniz se desparte de o altă teză carteziană importantă, așa-numita doctrină a „perfectei transparențe a spiritului". Pentru Descartes, spiritul este *res cogitans* — un lucru gînditor, iar gîndirea, atributul său definitoriu, este explicat de el în termenii *conștiinței* (în latină, *conscientia*): „folosesc termenul « gîndire » pentru a mă referi la orice se află în interiorul nostru într-un asemenea mod încît sîntem conștienți (*conscius*) nemijlocit de el" (Al Doilea Set de Obiecții: AT VII. 160; CSM II. 113). Este limpede că nu mai este lăsat nici un loc pentru percepțiile „inconștiente". Dar lucrurile nu sînt atît de simple precum sugerează aceas-

tă definiție a gîndirii, căci, vorbind despre „conținutul“ spiritului sau despre ceea ce avem „înăuntrul nostru“, Descartes folosește și cuvîntul *idei* — un termen încărcat de ambiguități și de capcane filozofice.[62] În definiția pe care o dă „ideii“, Descartes spune, într-un mod oarecum obscur, că ea este „forma oricărui gînd dat, percepția nemijlocită a ceea ce mă face conștient de acel gînd“ (*ibid*.). Dar, deși ideile sînt „în“ spirit, Descartes nu sugerează prin aceasta că sîntem efectiv conștienți de toate în orice moment: este limpede că spiritul poate fi conștient numai de un număr limitat de lucruri într-un moment anume, și, din moment ce „ideile“ par a fi conceptele sau noțiunile cu care spiritul este încărcat, ar fi absurd să credem că cineva poate fi conștient în mod nemijlocit, simultan de toate conceptele pe care le posedă.[63] Pare limpede că orice teorie a spiritului, oricît de inadecvată, are nevoie de cel puțin două noțiuni: mai întîi, de aceea a conștiinței nemijlocite, iar apoi de ceva de genul „stocării“ informației pe care spiritul are capacitatea de a o „accesa“ (pentru a folosi jargonul modern al calculatoarelor), dar care nu este nevoie să fie mereu prezentă în conștiință. Descartes însuși folosește metafora „depozitului“ sau a „vistieriei“ (*thesaurus*) în acest context. Este posibil, acceptă el, ca cineva să nu se gîndească niciodată la Dumnezeu — el poate „să nu întîlnească nici un gînd despre Dumnezeu“; dar ori de cîte ori se decide să „scoată ideea de Dumnezeu din vistieria spiritului său“, el va fi, în mod necesar, conștient de anumite proprietăți specifice naturii divine (AT VII. 67; CSM II. 46; Noica 284).

Metafora depozitului încețoșează, într-o anumită măsură, doctrina transparenței. Ceea ce se susține nu este că spiritul conștientizează efectiv întregul său conținut; ci că, atunci cînd este îndrumat în mod convenabil, el poate deveni conștient de conținutul său. Dar o scurtă examinare

sugerează că acesta nu este cîtuşi de puţin un proces simplu, precum întoarcerea unei file dintr-o carte. Uneori este nevoie de un mare efort pentru a formula un principiu ce se află înăuntrul nostru (după cum arată Leibniz: RB 50). Alteori, ca atunci cînd vedem dintr-o dată soluţia unei probleme de matematică, ajutîndu-ne, fără îndoială, de informaţia depozitată într-un anumit fel în noi, sîntem departe de a fi conştienţi de succesiunea exactă de „idei" care a condus la soluţie. Mai mult decît atît, după cum a obiectat rebelul discipol al lui Descartes, Nicolas Malebranche, a spune că reprezentarea mentală implică extragerea unor idei dintr-un depozit ridică imediat chestiunea felului în care spiritul este în stare să identifice şi să selecteze în primul rînd ideile relevante.[64] Imaginea ideilor „conţinute" sau „înmagazinate" în spirit, ce aşteaptă să fie dezvăluite atunci cînd conştiinţa noastră îşi îndreaptă, asemeni unei lanterne, lumina asupra lor, începe, la o examinare mai atentă, să pară total nefolositoare. Toate acestea vin în sprijinul respingerii de către Leibniz a tezei carteziene conform căreia conştiinţa este un simplu proces de tipul totul-sau-nimic, care se dezvăluie imediat în urma unui proces de introspecţie.[65]

Afirmaţia lui Descartes că avem o conştiinţă transparentă a propriilor noastre procese şi conţinuturi mentale este strîns legată de o teză centrală a metafizicii sale: spiritul, afirmă deseori Descartes, are o înţelegere perfectă a propriei sale naturi esenţiale. După cum se exprimă în *Meditaţii*, „nimic nu poate fi perceput mai uşor de mine, sau mai evident, decît propriul meu spirit" (AT VII. 34; CSM II. 23; Noica 259). Această doctrină ridică una dintre cele mai controversate probleme — o chestiune în care nici măcar Malebranche nu l-a mai urmat pe Descartes:

Este adevărat că ştim suficient de bine, prin intermediul conştiinţei noastre, sau al senzaţiei interioare pe care o avem despre noi înşine,

că sufletul nostru este important. Dar ceea ce cunoaștem despre el poate să nu reprezinte nimic pe lîngă ceea ce este el în sine... Pentru a cunoaște sufletul în chip desăvîrșit, nu este suficient să știm numai ceea ce știm prin intermediul senzațiilor noastre interioare, întrucît conștiința pe care o avem despre noi înșine ne arată poate numai partea cea mai neînsemnată a ființei noastre.[66]

Chiar și atunci cînd avem o senzație foarte vie, precum aceea a unei culori sau a unui sunet anume, continuă Malebranche, experiența nu se dezvăluie pe sine în mod introspectiv ca „modificare a sufletului". Malebranche ajunge la concluzia că, deși Descartes are dreptate în a spune că spiritul își cunoaște propria *existență* mai bine decît pe a oricui altcuiva, totuși, cunoașterea pe care o avem despre *natura* sufletului „nu este atît de desăvîrșită precum cunoașterea despre natura corpurilor" (*ibid.*). În *Meditații metafizice carteziene,* volum publicat în 1683, Malebranche merge pînă la a spune că introspecția nu ne oferă nici un fel de informație din care să putem deduce natura sufletului sau a spiritului. „*Je ne suis que ténèbres à moi-même*", afirmă Malebranche: „nu sînt pentru mine însumi decît tenebre, iar propria mea substanță pare a fi ceva dincolo de înțelegerea mea."[67]

Întrebările bine direcționate ale lui Malebranche despre presupusa capacitate a spiritului de a-și sesiza propria natură prin simplă introspecție nu amenință numai concepția carteziană; ele par a ataca cu egală putere afirmația lui Leibniz că experiența internă ne face capabili să recunoaștem înăuntrul nostru o substanță simplă și indivizibilă (GP IV. 560; L 578). În cele din urmă, în ciuda concepției sale mai sofisticate despre conștiință ca fiind o chestiune de grad, Leibniz nu este cu mult mai aproape decît Descartes de atingerea unei veritabile înțelegeri a naturii fenomenelor mentale. Limbajul vehiculat în discuțiile despre spirit din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea

— limbajul „ideilor", „percepţiilor" şi „impresiilor" — pare adesea doar un simplu jargon care ascunde o ignoranţă fundamentală în privinţa naturii şi proceselor spiritului. Nu ar fi drept să îi criticăm pe Descartes, Spinoza şi Leibniz pentru că nu au reuşit să furnizeze un cadru explicativ viabil pentru fenomene de care ştiinţa modernă, cu resursele ei teoretice şi empirice incomparabil mai bogate, abia începe să dea seama. Dacă se poate aduce o critică la adresa teoriilor despre spirit din secolul al XVII-lea, aceea este că ele reuşesc să ascundă cît de complexe şi de problematice sînt aceste fenomene.

V
Libertate și moralitate

Puterea omenească este foarte limitată și depășită la nesfîrșit de puterea cauzelor exterioare... Cu toate acestea, vom suporta liniștiți ceea ce ni se întîmplă în mod defavorabil dacă sîntem conștienți, în primul rînd, că ne-am făcut datoria, în al doilea rînd, că puterea pe care o avem nu se putea întinde pînă la punctul în care să fi putut evita aceste rele, iar în al treilea rînd, că sîntem o parte a întregului naturii, a cărui ordine o urmăm (Spinoza, *Etica*, cca 1665).

Putem să ne provocăm o asemenea bucurie cînd spiritele noastre sînt bine ordonate... cînd simțim o puternică înclinație înspre bine și adevăr... și cînd descoperim sursa principală, evoluția și scopul tuturor lucrurilor, Natura Supremă și Atotcuprinzătoare... Atunci, va fi ca și cum... din cer, am privi în jos printre stele și am putea vedea toate lucrurile pămîntești sub picioarele noastre (Leibniz, *Von Weisheit,* cca 1695).

Că un Dumnezeu nemărginit de bun, de sfînt și de liber, capabil să facă făpturile create de el bune și fericite, a preferat ca ele să fie veșnic păcătoase și nefericite — aceasta este ceva ce tulbură rațiunea... (Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique,* 1697).[1]

Delimitarea netă de sorginte modernă între filozofia cunoașterii și filozofia practică este în mare parte străină modurilor de gîndire ale secolului al XVII-lea.[2] Instituind fundații noi și sigure pentru cunoaștere, Descartes spera să faciliteze dezvoltarea unui sistem filozofic complet care să includă nu numai o descriere a universului fizic, ci și

o rețetă pentru bunăstarea omenească. Într-o faimoasă metaforă folosită de Descartes și de alții, medicina și morala își au locurile alături de mecanică în calitate de ramuri ale arborelui cunoașterii, ale cărui rădăcini sînt metafizica și al cărui trunchi este fizica (AT IXB. 14; CSM I. 186). Nici pentru Spinoza, metafizica nu este o cercetare academică abstractă ce poate fi despărțită de preocupările practice; dimpotrivă, atingerea unei vieți merituoase este prezentată ca o consecință directă a tipului de înțelegere rațională a universului și a naturii umane care reprezintă scopul metafizicii. Nu întîmplător cea mai importantă lucrare a lui Spinoza este numită *Etica*, de vreme ce obiectul său este de a dezvălui cunoașterea prin care putem face trecerea de la „servitudinea umană“ la „libertatea umană“ (G II. 277; C 594). Iar la Leibniz dimensiunea etică este poate cea mai frapantă dintre toate. Leibniz înfățișează un „univers viu“, perfect reglementat de „înțelepciunea și bunătatea supremă a creatorului său“; frumusețea creației poate fi „învățată de fiecare suflet“, iar spiritele oamenilor pot „intra, în virtutea rațiunii, într-un fel de comunitate cu Dumnezeu“, devenind astfel „membri ai cetății lui Dumnezeu“ (GP VI. 604; P 201–202). Prin urmare, atunci cînd ne ocupăm de vederile marilor raționaliști ai secolului al XVII-lea referitoare la condiția umană și la modalitatea de a duce o viață merituoasă, este neîndoielnic că nu lăsăm în urmă temele capitolelor anterioare, și nici nu ne referim la un set cu totul diferit de doctrine. Poate că scopul atingerii fericirii nu a fost motivația inițială a lui Descartes, Spinoza sau Leibniz, și nici punctul de plecare al cercetărilor lor filozofice; cu toate acestea, toți trei ar fi admis fără ezitări că un altfel de scop este parte integrantă din concepția lor despre ce anume trebuie să constituie obiectul filozofiei.[3]

Bunătatea divină și libertatea carteziană

Dacă li s-ar cere să facă o listă cu temele majore ale capodoperei metafizice a lui Descartes, *Meditațiile*, cei mai mulți dintre cei preocupați de filozofia modernă ar menționa probabil îndoiala filozofică, natura cunoașterii, argumentul „cogito" și relația dintre spirit și trup. Dar laitmotivul dominant al operei, tema la care se întoarce cel mai adesea în reflecțiile sale cel ce meditează, poate fi descris ca un laitmotiv teologic și etic: cum poate fi conciliată bunăvoința lui Dumnezeu cu existența erorii omenești. Există un sens important în care *Meditațiile* pot fi privite ca o teodicee, ca o încercare de apărare a bunătății și dreptății lui Dumnezeu.

Chiar și în labirintul de îndoieli din Prima Meditație, nu se pune la îndoială că „Dumnezeu este foarte bun, izvor al adevărului" (AT VII. 22; CSM II. 15; Noica 251).[4] Mai tîrziu, în A Treia Meditație, Dumnezeu este descris ca „posesor al tuturor desăvîrșirilor pe care nu pot să le cuprind cu mintea, dar la care pot ajunge cumva prin gîndirea mea — nesupus nici unui fel de cusururi" (AT VII. 52; CSM II. 35; Noica 271–272). Tema se repetă în A Patra Meditație: el este „întru totul desăvîrșit, acela despre care nu se poate spune că ne înșală, căci ar fi o contradicție" (AT VII. 62; CSM II. 43; Noica 281) și, din nou, la sfîrșitul celei de-A Șasea Meditații: nu se poate găsi „absolut nimic în senzațiile mele care să nu dea mărturie de puterea și bunătatea sa" (AT VII. 88; CSM II. 60; Noica 299). Dar faptul neîndoielnic că ființele umane cad realmente frecvent în greșeală pune cugetătorului cartezian o problemă foarte apropiată de aporia teologică tradițională a existenței răului. Tot așa cum, dacă Dumnezeu este bun și creatorul atotputernic al tuturor lucrurilor, pare ciudat că trebuie să existe rău în lume — în mod asemănător, dacă

Dumnezeu este bun și sursă a tuturor adevărurilor, pare ciudat că trebuie să existe eroare. Mai precis, dacă Dumnezeu m-a creat și mi-a dat un spirit care, în principiu, este un instrument pe care pot să mă bazez în perceperea adevărului („un spirit în care pot să mă încred a fost darul lui Dumnezeu pentru mine": AT V. 148; CB 5), cum se face că o apuc deseori pe o cale greșită în judecățile mele?

Unul din răspunsurile teologice standard la problema răului era de a arunca vina pe exercitarea de către om a liberului său arbitru, iar reacția lui Descartes la problema erorii intelectuale este foarte asemănătoare. Pentru a face o judecată, explică el, este nevoie atît de intelect, cît și de voință: intelectul percepe conținutul unei propoziții date, dar apoi este nevoie de voință pentru a o aproba sau respinge (AT VII. 18; CSM I. 204). Știm că intelectul este un instrument cu adevărat demn de încredere: orice percepe el clar și distinct este, cu necesitate, adevărat (AT VII. 70; CSM II. 48; Noica 286). Dar, deși demn de încredere, intelectul are o putere limitată: există multe lucruri pe care nu le percepe clar. Dimpotrivă, voința se întinde mult mai departe decît intelectul; într-adevăr, domeniul său este cît se poate de întins (AT VII. 57; CSM II. 40; Noica 277). Cauza erorii devine astfel evidentă: în cazurile în care nu percepem ceva în mod clar, ar trebui să ne suspendăm judecata; dar noi dăm deseori, în mod pripit, frîu liber voinței noastre, grăbindu-ne să ne dăm aprobarea. În asemenea împrejurări, stăruie Descartes, nu există nimic care să arunce o umbră de îndoială asupra bunăvoinței lui Dumnezeu. Nu mă pot plînge că intelectul meu este limitat, de vreme ce este în natura unei ființe finite să fie limitată în anumite privințe — o observație pe care Leibniz avea să o preia în *Teodiceea* (I, 20). Și nici nu poate fi vorba ca Dumnezeu să fie învinovățit pentru că mi-a conferit o voință nelimitată. Căci puterea voinței de a accepta

sau de a respinge nu înseamnă cîtuși de puțin că *trebuie* să cad în greșeală. Dimpotrivă, există o rețetă simplă și infailibilă pentru evitarea erorii: „de cîte ori îmi strunesc astfel voința încît ea să se întindă doar la cele ce-i sînt înfățișate în mod clar și distinct de către intelect, nu se poate întîmpla să greșesc" (AT VII. 62; CSM II. 43; Noica 281).[5] În exercitarea liberului nostru arbitru se află atît sursa erorii noastre, cît și mijloacele de a o evita.

Atît Spinoza, cît și Leibniz și-au propus să furnizeze o analiză convingătoare a conceptului de libertate și, din acest motiv, ei s-au interesat îndeaproape de teoria voinței implicită în modul în care rezolvă Descartes problema erorii. Spinoza, ca să începem cu el, aduce o obiecție tehnică la descrierea lui Descartes, anume că ea presupune în mod fals că voința și intelectul sînt două facultăți distincte. În realitate, argumentează Spinoza, voința și intelectul sînt „una și aceeași". Nu se poate concepe o idee anume fără o afirmație, nici o afirmație fără o idee. Deci, departe de a fi distinctă de intelect, voința este „ceva universal, predicat al tuturor ideilor" (G II. 135; C 489). În parte, Spinoza are în vedere aici ideea că „suspendarea judecății" nu este un act separat, la care ne decidem după plac, în legătură cu o anumită propoziție. În cazul în care ceva este perceput „în mod adecvat" (de exemplu, atunci cînd percepem că o anume proprietate aparține cu necesitate unui triunghi), asta nu înseamnă că mai întîi percepem, apoi afirmăm; mai degrabă, afirmarea este implicată în perceperea însăși. În mod similar, suspendarea judecății nu este o decizie pe care o luăm ca rezultat al recunoașterii inadecvării percepțiilor noastre; ea este, mai degrabă, însăși recunoașterea acelei inadecvări: „cînd spunem că cineva își suspendă judecata, spunem doar că el vede că nu percepe în mod adecvat lucrul respectiv" (G II. 134; C 488).[6]

Criticîndu-l pe Descartes, Spinoza nu se plînge numai că acesta dă o descriere distorsionată a naturii opiniei și judecății. El are o nemulțumire mai generală, referitoare la concepția de nesusținut a lui Descartes despre conținutul libertății umane. „Nu există libertate absolută [așa cum presupune Descartes]“, afirmă Spinoza în *Etica* (II, prop. 48). Descartes susținea că „avem o conștiință interioară a libertății noastre“ (AT V. 159; CB 21; Cf. *Principii* I, 41), la care Spinoza a replicat că „oamenii se cred liberi pentru că sînt conștienți de volițiile și de dorințele lor, neacordînd totuși nici un gînd cauzelor care îi dispun să dorească sau să își exercite voința așa cum o fac, din moment ce nu sînt cîtuși de puțin conștienți de ele“ (G II. 78; C 440). Leibniz a formulat o critică foarte asemănătoare: „*Monsieur* Descartes“, scria el, „reclamă o libertate de care nu este nevoie, atunci cînd susține că acțiunile voinței omului sînt în totalitate nedeterminate — ceea ce nu se întîmplă niciodată“ (*Teodiceea*: GP VI. 89).

Atît Leibniz, cît și Spinoza adoptă o perspectivă strict deterministă asupra universului. „Dacă oamenii ar înțelege limpede întregul naturii, afirma Spinoza, ei ar descoperi că totul este la fel de necesar ca și lucrurile despre care se tratează în matematică“ (G I. 266; C 332); de aici urmează că, pentru fiecare eveniment dat *X*, nu există nici o posibilitate ca el să fi fost altfel.[7] În cazul lui Leibniz, există faimosul „principiu al rațiunii suficiente“, care afirmă că „nici un fapt nu poate fi real și nici o propoziție adevărată, dacă nu există o rațiune suficientă pentru care lucrurile sînt așa și nu altfel“ (*Monadologia*, par. 32); de unde decurge că tot ceea ce se întîmplă realmente în univers este „cert și dinainte determinat“ (*Teodiceea* I, 52). Cei care îmbrățișează asemenea puncte de vedere deterministe, dar vor, totuși, să lase loc libertății umane, au două alternative. Fie pot încerca să-i scoată pe oameni din sfera

de aplicabilitate a legilor naturii susținînd că avem o putere absolută sau „contra-cauzală“ de alegere, prin care sîntem în stare, ca să spunem așa, să ne plasăm în afara cadrului condițiilor de determinare; fie (aceasta fiind așa-numita poziție „conciliatoristă“ sau „compatibilistă“)[8] ei pot propune un concept al libertății care ar permite cuiva să acționeze liber chiar dacă, date fiind toate împrejurările de fapt, el nu ar fi putut proceda altfel. Atît Spinoza, cît și Leibniz au înclinat către cea de-a doua alternativă, considerîndu-l pe Descartes, așa cum reiese limpede din pasajul de mai sus, adept al celei dintîi.

Cu siguranță că există multe pasaje în Descartes care par să sprijine perspectiva „absolutistă“ asupra libertății pe care i-o atribuiau Spinoza și Leibniz. Limbajul deferent folosit în A Patra Meditație pentru a descrie puterea omenească de a alege este deosebit de frapant. „Libertatea mea de alegere“, observă Descartes, „este atît de mare, încît ideea vreunei alte facultăți mai mari este dincolo de ceea ce pot eu cuprinde; atît de mare, încît ea, în primul rînd, mă face să înțeleg că eu însumi înfățișez o anumită imagine și asemănare a lui Dumnezeu“ (AT VII. 57; CSM II. 40; Noica 277). Comparația cu voința lui Dumnezeu sugerează într-adevăr o putere de alegere suverană și contracauzală. Dar atunci cînd Descartes ajunge să fie mai precis în privința relației dintre voință și intelect, iese la iveală un tablou destul de diferit. Deși, în *Principii*, libertatea este definită ca „puterea de a aproba sau de a nu aproba după plac“ (I, 39), Descartes va spune limpede că o asemenea putere este limitată la cazurile în care intelectul nu se bucură de percepții clare și distincte. Cînd o astfel de percepție clară și distinctă *este* prezentă, spune Descartes, atunci „ne dăm în mod spontan aprobarea și sîntem chiar incapabili să ne îndoim de adevăr“ (I, 43).

Există două sugestii importante aici. Prima este că voința își pierde întreaga independență atunci cînd produsele

intelectului sînt suficient de clare. „Dintr-o mare lumină în intelect a reieșit o mare înclinare în voință", spune Descartes în A Patra Meditație (AT VII. 59; CSM II. 41; Noica 278). În al doilea rînd, Descartes susține, în mod remarcabil, că, într-o situație în care voința este determinată, iar acordul nostru indispensabil percepției noastre intelectuale, noi acționăm totuși în mod liber. „Cu cît inclin mai mult într-o direcție — fie pentru că înțeleg limpede că motivele bunătății și adevărului indică acea direcție, fie dintr-o dispoziție de origine divină a celor mai adînci gînduri ale mele — cu atît mai liberă este alegerea mea" (AT VII. 58; CSM II. 40; Noica 277). Concepția despre libertate pe care o propune Descartes aici pare mult mai aproape de abordarea „compatibilistă" preferată de Spinoza și Leibniz. Libertatea încetează să mai fie prezentată ca o putere contra-cauzală; ea apare mai degrabă ca „libertatea iluminării"[9] — o mișcare a voinței pe deplin determinate, dar care este totuși, nu mai puțin, expresia unei înclinații interne spontane de a recunoaște adevărul. „Nici harul divin, nici cunoașterea naturală nu micșorează vreodată libertatea; dimpotrivă, ele o măresc și o întăresc..." (*ibid.*). Libertatea crește direct proporțional cu gradul de spontaneitate internă și invers proporțional cu gradul de „indiferență" — acea stare a spiritului în care fiecare dintre cele două alternative pare deschisă (AT VII. 59; CSM II. 41; Noica 278). Pentru Descartes, cel mai înalt grad de libertate umană nu este „libertatea indiferenței", ci „libertatea spontaneității".[10]

Leibniz despre libertate

Concepția libertății ca spontaneitate este punctul central al interpretării date de Leibniz libertății umane (deși, în critica pe care o aduce teoriei carteziene a libertății, el

nu a reușit să sesizeze accentul pus tocmai pe această idee). În *Teodiceea*, Leibniz argumentează că dependența acțiunilor noastre voluntare de un lanț de cauze nu exclude „o minunată spontaneitate care face ca, într-un anumit sens, hotărîrile sufletului să fie independente de influența fizică a tuturor celorlalte făpturi" (I, 59). Absența constrîngerii exterioare este un element important în utilizarea pe care o dăm în mod obișnuit termenului „liber". În mod normal, spun că acționez liber și voluntar atunci cînd acționez în virtutea propriilor mele dorințe și înclinații, cînd acțiunile mele derivă din propriile mele decizii, necondiționate de presiuni și forțe exterioare. Iar în cazul lui Leibniz, această concepție este sprijinită de teoria monadelor ca substanțe individuale, autoconținute, care sînt „lipsite de ferestre": cu alte cuvinte, sînt închise la influențele exterioare și se comportă așa cum o fac pur și simplu din considerente ce țin de evoluția propriei lor naturi interioare.

Descrierea făcută de Leibniz libertății este atrăgătoare dintr-un anumit punct de vedere: ce mi-aș putea dori mai mult decît capacitatea de a-mi exprima propria natură internă în mod spontan, fără a fi supus constrîngerilor exterioare? Cu toate acestea, dacă „totul este cert și determinat dinainte, atît în om, cît și în orice altceva", pare a rezulta că, în orice situație dată, ideea că ne sînt deschise o mulțime de opțiuni posibile este o iluzie. Putem face *X* pentru că o vrem, dar voința noastră este ea însăși determinată cauzal. Deseori putem să nu fim conștienți de cauzele care ne determină să vrem mai degrabă *X* decît *Y*, dar, așa cum recunoaște Leibniz însuși, aceasta nu este o dovadă a independenței cauzale a acțiunilor noastre: „este ca și cum acului magnetic i-ar face plăcere să se miște spre nord; căci el ar gîndi că se mișcă independent de orice altă cauză, fără a fi conștient de mișcările

imperceptibile ale materiei magnetice" (I, 50). Ne aflăm oare noi, oamenii, într-o situaţie mai bună, sub aspectul libertăţii, decît acul magnetic? Răspunsul iniţial al lui Leibniz nu este deosebit de satisfăcător:

Deşi întreg viitorul este, fără îndoială, determinat, din moment ce noi nu ştim care este el, nici ce este prevăzut sau hotărît, trebuie să ne facem datoria conform raţiunii pe care ne-a dat-o Dumnezeu... şi deci trebuie să stăm cu sufletul liniştit şi să-l lăsăm pe Dumnezeu să aibă grijă de rezultat (I, 58).

Aceasta ar putea sugera un fel de fatalism pasiv; dar Leibniz respinge cu fermitate „sofismul comod" conform căruia, dacă totul este determinat, nu mai are nici un rost să se ia vreo decizie. Din moment ce „efectele apar în virtutea unei cauze proporţionale", acţiunile noastre prudente intră acum ca parte a lanţului de evenimente care determină viitorul, astfel încît nu poate fi vorba de o credinţă superstiţioasă într-o *Fatum Mahometanum*, de tipul celei care „îi determină pe turci să nu se ferească de locurile pustiite de ciumă" (I, 57).

Dar dacă Leibniz înlătură cu succes perspectiva fatalistă a determinismului, el este mai puţin convingător în faţa evidentei ameninţări la adresa libertăţii noastre pe care o implică posibilitatea ca întregul comportament uman să fie determinat cauzal. În *Disertaţie metafizică,* Leibniz observase că „trebuie distins între ceea ce este cert şi ceea ce este necesar" (GP IV. 437; P 23; Bădărău 81): un eveniment viitor poate fi precizat cu certitudine, dar aceasta nu îi diminuează statutul de eveniment contingent. După cum se exprima Leibniz altundeva, „*determinarea,* care ar putea fi numită certitudine dacă ar fi cunoscută, nu este incompatibilă cu contingenţa" (*Teodiceea* I, 36). Cu toate acestea, doctrina lui Leibniz conform căreia „predicatul este în subiect" (vezi Capitolul II, p. 98) *pare* cel puţin (aşa cum el însuşi recunoaşte) să

amenințe contingența. Căci „susținem că tot ce se poate întîmpla unei persoane este deja cuprins în mod implicit în natura sau în conceptul său, la fel cum proprietățile unui cerc sînt incluse în definiția sa“ (GP IV. 437; P 23; Bădărău 81). De aici pare a decurge că decizia lui Iuliu Cezar, de exemplu, de a traversa Rubiconul mai degrabă decît a rămîne în Galia era oarecum inevitabilă, din moment ce era în mod necesar adevărată despre el pentru veșnicie, la fel cum proprietățile unui triunghi sînt în mod necesar și etern adevărate cu privire la figura geometrică respectivă.

La această obiecție, Leibniz răspunde că trebuie să distingem între ceea ce este necesar „în mod absolut“ și ceea ce este necesar numai „în mod ipotetic“. Decizia lui Cezar nu este necesară în mod absolut sau „în sine“ (ca în cazul adevărurilor aritmeticii sau geometriei). Decizia este într-adevăr necesară *dat fiind* întregul set de condiții anterioare implicate, dar, „dacă cineva ar face contrariul, el nu ar face ceva ce este imposibil în sine“ (P 24; Bădărău 82). În spatele acestei aserțiuni se află teza lui Leibniz că există o infinitate de universuri posibile: din setul infinit de substanțe posibile, Dumnezeu a ales și a făcut să existe tocmai pe acelea care ar fi alcătuit cel mai bun și cel mai desăvîrșit univers (cf. GP VI. 616; P 187; vezi mai sus, p. 149). Există deci o lume posibilă în care nu a avut loc traversarea Rubiconului de către Cezar. Prin urmare, decizia lui Cezar, sau predicatul în virtutea căruia această decizie este adevărată în ceea ce-l privește, „nu este absolut în sensul în care predicatele aritmeticii și geometriei sînt, ci presupune cursul lucrurilor pe care Dumnezeu l-a ales în mod liber, și care este întemeiat pe decretul liber primordial al lui Dumnezeu, anume de a face întotdeauna ceea ce este mai desăvîrșit... “ (GP IV. 438; P 25; Bădărău 83).

Acest apel la metafizica lucrurilor posibile nu îl scutește complet pe Leibniz de bătaie de cap. Căci, în privința acelui Cezar care aparține acestui univers real, este încă adevărat că toate predicatele care i se atribuie (inclusiv hotărîrea de a traversa Rubiconul) fac în mod necesar parte din el — sînt „conținute în conceptul" subiectului său particular o dată pentru totdeauna. Prin urmare, posibilitatea unui univers alternativ în care un „Cezar geamăn" să nu fi traversat Rubiconul nu pare suficientă pentru a înlătura necesitatea din decizia efectivă a lui Cezar. Leibniz ar trebui să accepte că Cezar al nostru, acel Cezar real care face parte din universul nostru, nu putea să facă altfel. Această idee apare cu o oarecare forță într-un pasaj din corespondența dintre Leibniz și Antoine Arnauld, din anii 1680: dintr-o infinitate de Adami posibili, Dumnezeu a creat unul anume, determinat sub aspectul tuturor predicatelor sale. De aici rezultă, spune Leibniz, că dacă presupunem un univers în care Adam nu ar fi luat mărul, atunci nu vorbim despre acest Adam particular, ci despre altul: „nu ar fi fost Adam al nostru, ci un altul, dacă el ar fi avut parte de alte întîmplări" (GP II. 42; P 55–56; Bădărău 182).

Aceste manevre uneori întortocheate în jurul „necesității" deciziilor umane au consecințe importante pentru etică. Concepția noastră despre noi înșine ca ființe umane reclamă ca noi să fim în stare să spunem în ce sens este adevărat că acționăm în mod liber și sîntem responsabili pentru acțiunile noastre. Iar descrierea dată de Leibniz felului în care acțiunile noastre pot fi privite drept o expresie spontană și nestînjenită a propriei noastre naturi interne furnizează un model limpede și consistent al libertății umane. Dar poziția sa în chestiunea responsabilității este mai puțin fericită. Căci a considera că cineva este responsabil sau „răspunzător" pentru acțiunile sale,

a-l privi ca pe un subiect demn de laudă și de mustrare (și poate și de pedeapsă) pare a presupune că el are o autentică putere dublu direcționată, aceea de a face *X* sau de a nu face *X*. Judecățile de tipul „tu ești vinovat pentru *X*" par adecvate numai acolo unde a nu face *X* reprezenta o opțiune veritabilă pentru tine. În acest punct, eșecul lui Leibniz de a furniza un sens convingător în care Cezar (Cezar al nostru) ar fi putut face altceva decît să traverseze Rubiconul pare să dăuneze conceptului tradițional de responsabilitate.[11] Leibniz încearcă uneori să rezolve această problemă prin sloganul care spune că motivele „predispun fără a da un caracter necesar". „Motivele nu acționează asupra spiritului asemenea unor greutăți pe o balanță", îi scria Leibniz lui Samuel Clarke în 1716; „mai degrabă, spiritul este cel care acționează în virtutea motivelor" (GP VII. 392; P 222). Această observație este relevantă în măsura în care funcționează: cînd hotărăsc să facă *X* deoarece dispoziția și dorințele mele mă împing să văd *X* ca fiind cel mai bun curs de urmat, nu sînt constrîns de o forță exterioară să fac *X* — este hotărîrea *mea*.[12] Aceasta tot nu înlătură însă problema necesității — adică dacă aș fi putut ca, în împrejurările date, să fi făcut altfel decît am făcut.

În lumina acestor considerații, este interesant de văzut că, atunci cînd ajunge să discute justificarea recompenselor și a pedepselor, Leibniz dă o explicație ce urmărește să evite chestiunea necesității, arătînd că, și în cazul în care nici o decizie omenească nu ar fi putut de fapt avea loc altfel decît a avut loc, încă mai există un sens în care acordarea de recompense și pedepsirea au un temei rațional. Leibniz indică mai întîi că un comportament primejdios și antisocial trebuie să fie suprimat, indiferent de chestiunea moralității lui; în al doilea rînd, că experiența arată că „teama de pedeapsă și speranța unei răsplăți

îi fac pe oameni să se abțină de la rău și să urmărească binele" (*Teodiceea* I, 68–71). Iată cum intimidarea are un rol de mecanism cauzal eficace, a cărui justificare nu este cîtuși de puțin subminată de posibilitatea determinismului. Cu toate acestea, Leibniz recunoaște într-adevăr că există „un tip diferit de dreptate și un anumit fel de recompensă și de pedeapsă" care nu par compatibile cu posibilitatea ca ființele umane să nu poată acționa altfel decît o fac; el numește aceasta dreptate „a răzbunării" sau „punitivă", iar ceea ce are în minte este tipul de justificare a pedepsei care astăzi este numit „retributiv". Atitudinea filozofică specifică lui Leibniz — de reconciliere — îl conduce către o apărare a pedepsei retributive, dar această apărare este mai bogată în elemente retorice decît în argumente. Răsplata după faptă „are un temei în potrivirea lucrurilor"; ea „satisface mințile cultivate precum o frumoasă bucată muzicală sau o bună lucrare arhitecturală" (I, 73).[13] Cu toate acestea, Leibniz trebuie judecat nu pentru nereușita sa incursiune în teoria retributivă, ci pentru că apără o concepție a libertății „spontane" și pentru că pledează în favoarea unei interpretări pur instrumentale a pedepsei; căci aici reușește el să traseze teritoriul ce trebuie ocupat de cei ce doresc să construiască un sistem etic compatibil cu determinismul universal.[14]

Libertatea la Spinoza: efort și raționalitate

Spinoza și Leibniz erau amîndoi adepți ai determinismului strict, de aceea nu este întîmplător că există un număr de paralelisme între interpretarea dată de Leibniz libertății și cea dată de Spinoza. Un punct central al teoriei despre libertate a lui Leibniz este, așa cum am văzut,

acela că monadele — și, în primul rînd, monada care constituie sufletul rațional al omului — nu sînt determinate să acționeze din exterior, ci din interior: „există în ele o suficiență care le face să fie izvorul acțiunilor lor interne“ (*Monadologia*, par. 18). Identificînd libertatea cu determinarea interioară sau cu autodeterminarea, Leibniz este în acord cu Spinoza, care afirmă în *Etica* sa că „un lucru este numit liber dacă este determinat să acționeze numai de către sine însuși“ (I, def. 7). Dar Spinoza decelează o diferență importantă între Dumnezeu și ființele finite: Dumnezeu „există numai din necesitatea naturii sale“ (*ibid.)*, în timp ce lucrurile finite individuale „sînt determinate să existe și să producă efecte într-un anumit fel... din necesitatea naturii divine“ (I, prop. 29). Întrucît pentru Spinoza „liber“ înseamnă „determinat să acționeze numai de către sine însuși“, pare să rezulte că, pentru ființele umane finite, nu există posibilitatea unei autentice libertăți. Cu toate acestea, este important să ne amintim că, în sistemul lui Spinoza, determinarea lucrurilor finite de către Dumnezeu nu implică același lucru ca în cazul în care am fi avut de a face cu un Dumnezeu creator „transcendent“, separat de univers. Pentru Spinoza, lucrurile finite individuale sînt în ultimă instanță „moduri“ ale lui Dumnezeu — „moduri prin care atributele lui Dumnezeu sînt exprimate într-un anume fel determinat“ (II, prop. 6). Din această cauză, Spinoza poate să atribuie lucrurilor individuale o anumită putere sau forță interioară activă ce nu se deosebește întru totul de cea pe care o atribuia Leibniz monadelor sale (deși pe temeiuri diferite). În partea a II-a a *Eticii*, Spinoza vorbește despre „o forță (*vis*) prin care fiecare lucru persevereazä în a exista“ — o forță izvorîtă „din eterna necesitate a lui Dumnezeu“ (prop. 45, nota). Iar în partea a III-a, el introduce un termen tehnic special pentru

această forță — *conatus* („strădanie“ sau „efort“): „atît cît depinde de el[15], fiecare lucru se străduiește să își mențină existența“ (prop. 6).

Conatus nu este limitat la lucrurile conștiente și nici măcar la cele vii. Formularea de către Spinoza a principiului *conatus*-ului amintește chiar, în parte, de principiul inerției al lui Descartes: dacă celelalte lucruri se mențin constante, un lucru în mișcare va continua să se miște, iar un lucru în repaus va continua să se afle în repaus; mai general, „fiecare lucru va rămîne în aceeași stare, atît cît poate, și nu și-o va schimba niciodată, decît ca un rezultat al unor cauze exterioare“ (*Principii* II, 37).[16] Cu toate acestea, cînd este aplicat ființelor umane, *conatus*-ul lui Spinoza este cu mult mai mult decît o tendință de perseverare în aceeași stare. Atunci cînd este vorba de spirit, *conatus* este o strădanie conștientă, iar atunci cînd se referă la spirit și la trup luate împreună, el este identificat cu dorința. „Această dorință, spune Spinoza, nu este altceva decît însăși esența omului, din a cărui natură decurg în mod necesar acele lucruri care urmăresc conservarea sa“ (G II. 147; C 500). Această idee pare să deschidă drumul unei concepții pur leibniziene despre libertate — anume că sîntem liberi în măsura în care principiul acțiunilor noastre se află înăuntrul nostru, iar comportamentul nostru exprimă propria noastră natură, liberă de constrîngerile exterioare. Dar, în partea a IV-a a *Eticii*, „De servitute umana“ („Despre sclavia omului“), Spinoza evidențiază foarte clar că forța *conatus*-ului din interiorul nostru este „mărginită și infinit depășită de puterea cauzelor exterioare“ (prop. 3). Nu se poate scăpa de aceste cauze, căci omul este în mod necesar o parte a lui Dumnezeu-sau-Natura; ideea că el ar putea fi o ființă ce se autodetermină în totalitate este pur și simplu o fantezie. „Omul... se încadrează în mod necesar

în ordinea comună a Naturii, căreia i se supune și i se adaptează după cum impune natura lucrurilor“ (prop. 4, corolar).

În măsura în care putem fi liberi (iar Spinoza susține cu fermitate că nu avem o libertate „absolută“ sau contra-cauzală: *Etica* V, Prefața), libertatea noastră rezidă în exercițiul rațiunii noastre. Acest fapt este limpede din titlul părții a V-a a *Eticii*; „puterea intelectului“ este cheia libertății umane.[17] Temelia acestei idei a fost așezată mai devreme. În partea a III-a a *Eticii*, Spinoza arată că spiritul nostru acționează, dar și suferă acțiuni, el este activ, dar este și pasiv: întrucît are idei adecvate, el este activ (*agit*), dar întrucît are idei inadecvate, el este pasiv (*patitur*) (prop. 1). Substantivul latin care corespunde verbului *patior* (a fi pasiv, a se acționa asupra) este *passio* (tradus în general prin „pasiune“); iar mult din partea a III-a a *Eticii* este dedicat analizei și clasificării „pasiunilor“ (afecte precum disperarea, remușcarea, ura, mînia, invidia, dorința, timiditatea, pofta și multe altele).[18] Etichetarea acestor emoții drept pasiuni sugerează că, atunci cînd ne aflăm în asemenea stări, nu sîntem pe deplin „stăpîni“, ci „dominați“, ca și cînd cineva ar acționa asupra noastră (este sugestivă expresia „a fi *sub imperiul* emoțiilor“). Rolul rațiunii este de a ne ajuta să evadăm din această condiție de sclavie și pasivitate; teza lui Spinoza este că o pasiune încetează să mai fie pasiune de îndată ce ne formăm o idee clară și distinctă despre ea (V, prop. 3). „Fiecare dintre noi are puterea de a se înțelege pe sine și afectele sale, și în consecință de a face astfel încît să fie cît mai puțin influențat de ele“ (prop. 4, nota).

Pentru Spinoza, înțelegerea adecvată a unui fenomen implică o deplină înțelegere a cauzelor sale, iar aceasta, la rîndul ei, implică risipirea iluziei contingenței și recunoașterea necesității faptului că el este așa și nu altfel

(vezi Cap. II, p. 86). Este indubitabil că o mare parte din viaţa noastră emoţională se leagă de credinţa că lucrurile ar fi putut fi altfel. Nădăjduim cu disperare să se întîmple mai degrabă *X* decît *Y*; avem profunde remuşcări că a avut loc *X* şi nu *Y*; ne chinuim cu gînduri de genul „ce bine ar fi fost dacă lucrurile s-ar fi desfăşurat altfel"; avem o teamă obsesivă de tipul „ce se-ntîmplă dacă are loc cutare sau cutare lucru". Asemenea emoţii pot afecta serios liniştea spiritului nostru; iar reţeta lui Spinoza pentru dominarea pasiunilor prin înţelegere ne oferă promisiunea unei vieţi mentale mai senine şi mai lipsite de anxietate. Un exemplu elocvent este dat în partea a V-a a *Eticii*: „tristeţea pricinuită de pierderea unui bine este slăbită de îndată ce omul care l-a pierdut consideră că nu-l putea păstra prin nici un mijloc" (prop. 6, nota). Cu toate acestea, după cum au obiectat mulţi comentatori, reţeta spinoziană nu pare infailibilă. Cunoaşterea cauzelor unui eveniment nefericit nu face ca suferinţa să dispară; înţelegerea cauzelor unui eveniment de care ne este teamă nu diminuează în mod necesar teama.[19] Undeva, Spinoza admite că o cunoaştere clară şi distinctă poate „să nu înlăture cu *totul*" pasiunile; dar el susţine că, cel puţin, ea „va face astfel încît ele să constituie cea mai mică parte a spiritului" (prop. 20, nota).

Deşi imaginea spinoziană asupra vieţii bune poate părea deseori rece, detaşată şi austeră din punct de vedere intelectual[20], autorul ei nu îşi reprezintă viaţa lui *homo liber*, a omului liber, ca fiind în întregime lipsită de emoţii. Înfrînarea pasiunilor — emoţii prin intermediul cărora sîntem „influenţaţi", pe care „le suportăm" — mai lasă un loc emoţiilor active prin intermediul cărora raţiunea îndrumă şi controlează strădaniile noastre; aceste afecte „pozitive" includ „cumpătarea, curajul, moderaţia, bunăvoinţa şi mila" (G II. 188; C 529). În *Tratatul teologico-politic* al

lui Spinoza, există o comparație între viața sclavului și cea a supusului liber care ilustrează într-o anumită măsură concepția spinoziană generală despre libertate. Sclavul este acela care este obligat să se supună ordinelor stăpînului, indiferent dacă acestea sînt sau nu în interesul său. Copilul se află într-o situație ceva mai bună, căci, deși ascultă ordinele altuia (părintele), aceste ordine sînt date în propriul său interes. Dar cea mai bună situație este cea a supusului liber care, deși se supune ordinelor suveranului, o face în urma recunoașterii raționale că acestea sînt în interesul tuturor (inclusiv al său). „Doar acela este liber care trăiește, prin liber consimțămînt, sub îndrumarea totală a rațiunii“ (Cap. 16; G III. 194).

Spre deosebire de Leibniz, Spinoza nu este reconciliator. Imaginea sa despre condiția umană este revizionistă și radicală, o imagine care, dacă ar fi acceptată, ar impune multe schimbări în perspectiva noastră morală obișnuită. În special interpretarea dată de Spinoza pasiunilor atrage după sine consecințe de o importanță considerabilă pentru aprecierile și evaluările noastre morale tipice în ceea ce privește acțiunea umană. Căci reacțiile noastre morale în fața actelor condamnabile implică de multe ori afecte precum resentimentul, indignarea, remușcarea și altele asemănătoare, care par justificate numai pe baza premisei că oamenii s-ar fi putut comporta diferit. Conform perspectivei lui Spinoza, o astfel de premisă este falsă, iar noi o perpetuăm numai datorită necunoașterii adevăratelor cauze ale acțiunilor. Remușcarea nu s-ar potrivi celui care trăiește conform îndrumărilor rațiunii (G II. 246; C 573); căința este asociată credinței greșite că o acțiune a fost îndeplinită „în urma unei decizii libere a spiritului“ (G II. 197; C 537). Și, în general, noțiunile de „laudă, blam, păcat și merit“ au apărut, după cum argumentează Spinoza, dintr-o concepție greșită a omului ca

agent ce se determină pe sine (G II. 81; C 444. Cf. G II. 138; C 492). Evaluarea aici a poziției lui Spinoza este o chestiune dificilă și complicată. Chiar dacă acceptăm cadrul său strict determinist, nu este limpede că ar fi psihologic posibil să evităm toate reacțiile și atitudinile noastre moralizatoare care fac, în prezent, parte integrantă din modul în care ne vedem pe noi înșine și în care interacționăm cu ceilalți. Și chiar dacă așa ceva ar fi psihologic posibil, nu este sigur că o existență fără asemenea atitudini ar fi mai bună, în sensul că ar reprezenta o modalitate mai merituoasă și mai împlinită în care oamenii să-și trăiască viața.[21] Deși Spinoza nu a elaborat un răspuns la acest tip de obiecție, pare probabil ca el să fi vrut cel puțin să spună că, indiferent dacă putem sau nu elimina toate pasiunile „reactive“ precum resentimentul și mînia, anumite forme de viață trebuie condamnate în mod obiectiv și nepasional. Răspunzînd unei scrisori a lui Henry Oldenburg din 1676, în care acesta întreba dacă, într-o lume spinoziană în care nimeni nu poate acționa altfel decît o face, oamenii ar mai putea fi condamnați pentru acțiunile lor, Spinoza observa că „un cal poate fi scuzat că e cal și nu om, dar, cu toate acestea, el trebuie să rămînă cal“. Una este să te abții de la condamnarea, în sens tradițional, a unui anumit comportament, și alta să admiți că tot ce ține de comportamentul în chestiune este așa cum trebuie să fie. „Oamenii pot fi scuzați și, în același timp, privați de fericire și chinuiți în multe feluri“ (G IV. 327; W 358). Conform perspectivei lui Spinoza, nu este treaba celui ce scrie despre etică să se tînguiască sau să cenzureze slăbiciunea condiției umane (*Etica* III, Prefața), dar aceasta nu îl împiedică să pledeze în favoarea a ceea ce consideră el că este un mod mai bun de a trăi.

Natura umană și viața bună la Descartes și Spinoza

Este oarecum paradoxal că Spinoza, care respingea teoria imaterialistă despre spirit a lui Descartes, a sfîrșit prin a adopta în privința vieții bune o perspectivă care implică detașarea de cele mai multe preocupări și atașamente trupești. După ce pasiunile au fost eliminate sau puterea lor asupra noastră a fost anihilată prin înțelegerea rațională, sîntem liberi să ne concentrăm asupra a „ceea ce privește durata sufletului fără vreo legătură cu existența trupului“ (*Etica* V, prop. 20, nota). Omul ignorant este tulburat de cauzele exterioare și nu este capabil să atingă adevărata pace; dimpotrivă, omul înțelept este „printr-un fel de necesitate eternă, conștient de sine și de Dumnezeu“ (prop. 42, nota). O dată ce a ajuns la înțelegerea rațională (vezi Capitolul II, pp. 84 și urm.), spiritul este capabil să atingă acea stare pe care Spinoza o numește „iubirea intelectuală față de Dumnezeu“ (*amor intellectualis Dei*: prop. 33). În această stare, „spiritul nu poate fi distrus în mod absolut o dată cu trupul, căci rămîne ceva dintr-însul care este veșnic“ (prop. 23).

Această concepție intelectuală, aproape spirituală, despre înaltul nostru destin omenesc pare ciudat de apropiată de tradiția dualistă a lui Platon și Descartes. Dar aici mai apare un paradox. Căci, dacă procedăm acum la o comparație cu propria concepție a lui Descartes despre ce e bine pentru om, sîntem de îndată puși în fața unei abordări mult mai viguroase și mai pămîntene. În ciuda atașamentului său declarat pentru o perspectivă imaterialistă asupra naturii noastre esențiale, Descartes apare, în scrierile sale tîrzii, din ce în ce mai interesat de om nu ca spirit intelectual detașat de preocupările trupești, ci ca făptură în carne și oase, ca ființă întrupată. Interesul

său era stimulat în parte de pătrunzătoarele întrebări puse de prinţesa Elisabeta de Boemia în corespondenţa sa cu filozoful, întrebări care încep într-o scrisoare din mai 1643: cum se poate, întreba ea, ca sufletul omului, o substanţă pur gînditoare, să dea naştere acelor schimbări fizice din trup care sînt implicate în acţiunile voluntare? În răspuns, Descartes vorbea despre trei „idei primare sau modele în funcţie de care este modelată întreaga noastră cunoaştere". Pe lîngă ideea de spirit şi ideea de trup există o a treia idee primară, aceea a uniunii spiritului şi trupului, ce implică „puterea sufletului de a mişca trupul şi puterea trupului de a acţiona asupra sufletului şi de a determina senzaţii şi pasiuni" (AT III. 664; K 138). Descartes a devenit din ce în ce mai preocupat să dea o descriere completă atît a mecanismului acestei uniuni, cît şi a consecinţelor sale pentru problema modului în care ar trebui să ne ducem viaţa.

Încercările lui Descartes de a descrie mecanismul uniunii dintre minte şi trup nu au fost încununate de succes; problemele filozofice cu care s-a confruntat în această chestiune erau de nedepăşit (vezi Cap. IV, p. 168). Dar el a fost cel puţin în stare să dea o analiză detaliată a „senzaţiilor şi pasiunilor" care, conform perspectivei sale, reprezintă principala manifestare a naturii noastre întrupate. Rezultatele reflecţiilor lui Descartes asupra acestor chestiuni sînt cuprinse în cartea sa *Pasiunile sufletului*, publicată în 1649, o lucrare care sfidează orice clasificare în termenii strîmtelor specializări academice din zilele noastre, trecînd cu dezinvoltură prin metafizică, fiziologie, psihologie şi etică. Mare parte din domeniul acoperit aici se suprapune peste cel al *Eticii* lui Spinoza: ambele lucrări îşi propun să furnizeze un cadru pentru o clasificare exhaustivă a pasiunilor, iar ambele cadre propuse sînt, în esenţă, reducţioniste. Descartes încearcă să

arate modul în care variatele pasiuni ale căror subiecți sîntem iau naștere din combinațiile sau modificările a șase pasiuni primare: uimirea, iubirea, ura, dorința, bucuria și tristețea („toate celelalte sînt compuse din cîteva din acestea șase, sau sînt specii ale lor": *Pasiunile* II, 69). La Spinoza, reducționismul este dus și mai departe, fiind invocate numai trei pasiuni primare — bucuria, tristețea și dorința (G II. 149; C 501). Mai mult decît atît, ambii filozofi au considerat că sarcina lor primară este de a furniza „remedii" pentru pasiuni. Descartes îi scria Elisabetei că obstacolul major în calea unei vieți fericite este acela că pasiunile noastre „ne dau o reprezentare supradimensionată a bunurilor spre care ele ne îndeamnă" (AT IV. 295; K 173).

Cînd și cînd, Descartes era ispitit de gîndul că cea mai bună viață ar fi aceea în care am fi liberi de toate pasiunile — o viață în care sufletul, detașat de ceea ce ni se oferă prin simțuri, s-ar „devota contemplării iubitoare a inteligenței divine, a cărei emanație slabă și imperfectă este" (AT IV. 608; K 212) — un pasaj care are ceva mai mult decît o simplă aromă din acel *amor intellectualis Dei* al lui Spinoza. Dar, în general, Descartes consideră că pasiunile sînt o componentă potrivită și valoroasă a naturii noastre ca ființe întrupate. „Toate pasiunile sînt, prin natura lor, bune, iar noi nu trebuie decît să evităm folosirea lor greșită sau excesivă" (*Pasiunile* III, 211). În ciuda ecourilor aproape aristotelice din acest pasaj, Descartes își menține cu fermitate credința non-aristotelică într-un suflet separabil.[22] Sufletul, observă el mai departe, poate avea propriile sale plăceri; totuși, Descartes este forțat să declare că „plăcerile comune sufletului și trupului depind în întregime de pasiuni, astfel încît persoanele ce pot fi mișcate de pasiuni au privilegiul de a se bucura de cele mai dulci plăceri ale vieții" (AT XI. 488; CSM I. 404).

Pentru Descartes este crucial faptul că pasiunile nu se află sub controlul direct al voinței. Acest lucru se întîmplă pentru că ele nu sînt evenimente pur mentale, ci evenimente în mod ireductibil psihofizice: ele implică un anumit tip de stare de conștiență; găsim însă că din definiția unei pasiuni mai face, de asemenea, parte și faptul că ea este „determinată, menținută și întărită“ de evenimente fiziologice — în special de „spiritele animale“ care transmit mișcări prin creier, mușchi și sistemul nervos (*Pasiunile* I, 27). Din această cauză, puterea noastră de a le controla este limitată, după cum explică Descartes foarte amănunțit:

Există un motiv foarte special pentru care sufletul nu poate schimba sau suspenda cu ușurință pasiunile sale... anume acela că ele sînt aproape toate însoțite de o tulburare care are loc în inimă și, prin urmare, și în sînge și în spiritele animale. Atîta vreme cît această tulburare nu încetează, ele rămîn prezente pentru spiritul nostru tot așa cum sînt prezente pentru el obiectele simțurilor, atunci cînd acționează asupra organelor noastre senzoriale. Sufletul își poate bloca auzul în fața unui zgomot slab sau simțurile în fața unei dureri ușoare, dacă se ocupă cu mare atenție de altceva, însă el nu se poate împiedica în același mod să audă tunetul sau să simtă focul care arde mîna. În mod asemănător, el poate înfrînge pasiunile mai mici, dar nu și pe cele mai puternice și mai violente, dacă nu s-a potolit tulburarea sîngelui și a spiritelor (*Pasiunile* I, 46).

Dar, deși nu se poate ca pur și simplu *să vrei* ca o pasiune să dispară, există anumite metode, explică Descartes, prin care poate fi modificată circulația „spiritelor animale“ care dau naștere pasiunilor. Căci corelațiile dintre un anumit set de evenimente fiziologice și o anumită reacție psihologică nu sînt invariabile; ele pot fi afectate prin experiență. Descartes poate să fie considerat un pionier în această privință, pentru că a introdus ideea de reacție condiționată sau asociativă. „Cînd eram copil“, îi scria

el lui Pierre Chanut în 1647, „eram îndrăgostit de o fetiță de vîrsta mea care avea un ușor strabism. Impresia lăsată în creierul meu de vederea ochilor ei ce priveau cruciș a devenit atît de strîns legată de impresia simultană care năștea pasiunea iubirii în mine încît, mult timp după aceea, cînd vedeam oameni ce priveau cruciș, simțeam o înclinație deosebită să îi iubesc, pur și simplu pentru că aveau acel defect" (AT V. 57; K 224). Dacă o asemenea asociere poate fi formulată involuntar, ar trebui, de asemenea, să fie posibil, socotea Descartes, să creăm în mod deliberat alte asocieri prin care să fie controlate pasiunile. Chiar și în cazul animalelor, observa el, este posibil ca, prin dresaj, să se schimbe asocierile familiare și să se instaureze unele noi — ca atunci cînd un prepelicar care în mod normal ar alerga după o prepeliță și ar lua-o la fugă la sunetul puștii ar fi dresat astfel încît să stea nemișcat cînd vede pasărea și să o aducă după ce s-a tras cu pușca (*Pasiunile* I, 50). Prin urmare, reacțiile fiziologice și psihologice care, în primă instanță, sînt complet involuntare, pot fi făcute, prin antrenament și obișnuință, să urmeze un model dorit, într-un mod lin și previzibil. Concluzia este că „nu există suflet atît de slab încît să nu poată, dacă este bine îndrumat, să dobîndească o putere absolută asupra pasiunilor sale" (*ibid.*).

Teoria carteziană a controlului asupra pasiunilor este atacată de Spinoza din două motive principale. Mai întîi, el se oprește asupra cadrului dualist în termenii căruia Descartes își formulează povestea: descrierea sufletului, care acționează asupra glandei pineale din creier, și care este influențat de ea.[23] În al doilea rînd, modul în care Descartes vorbește despre „stăpînirea absolută" a pasiunilor confirma părerea lui Spinoza că Descartes avea o concepție asupra voinței (pe deplin libere și neconstrînse de cauze determinante) de nesusținut. Insatisfacția lui

Spinoza în fața imaginii sufletului ca un fel ciudat de homunculus ce sălășluiește în creier este, neîndoielnic, justificată; dar el pare să nu fi apreciat pe deplin subtilitatea poziției lui Descartes în problema dominării pasiunilor de către voință.[24] Desigur că Descartes nu spune că voința are puterea suverană de a controla pasiunile pur și simplu atunci cînd dorește să o facă. De fapt, unul din mesajele sale principale este acela că, pentru a trăi așa cum trebuie, nu este suficient să decidem, în urma unui proces intelectual, cum trebuie să ne comportăm. Mai este nevoie și de un antrenament prealabil, astfel încît să ne formăm tipurile corecte de asocieri și obișnuințe. Dacă un cîine sau un cal poate fi dresat să stea liniștit atunci cînd se trage cu pușca, la fel poate fi antrenat și un om. Iar aceasta nu este o situație de tipul „spirit contra materie"; este mai degrabă o situație în care ne folosim întreaga inventivitate ca să născocim un program de antrenament pentru a ne asigura că trupul însuși — evenimentele fiziologice ce includ pulsul, circulația sîngelui, activitatea sistemului nervos etc. — se va comporta în mod automat astfel încît să fim capabili să simțim și să acționăm așa cum trebuie să o facem.

Descartes nu a fost primul care să recunoască importanța obișnuinței și a antrenamentului pentru o viață virtuoasă; acesta este chiar punctul central al analizei virtuții etice la Aristotel.[25] Intuiția lui Descartes este simplă, dar de o importanță vitală: fluxul și refluxul emoțiilor noastre nu reprezintă doar o chestiune care ține de viața noastră „mentală", ce se leagă profund și inextricabil de configurațiile reacțiilor fiziologice. Este remarcabil că filozoful al cărui nume este aproape sinonim cu o teorie non-fizicalistă despre spirit a conturat o teorie etică ce pune un atît de mare accent pe nevoia de a înțelege natura noastră trupească.

Rațiune, credință și destin omenesc

Secolul al XVII-lea este numit uneori „epoca rațiunii" — o expresie cu multe conotații diferite, dar care este extrem de sugestivă pentru emanciparea minții omenești din vechea epocă a credinței. Într-adevăr, termenul „raționalist" a fost folosit de unii scriitori ai acestei perioade ca virtual sinonim pentru „ateu".[26] Știind cît de important este Dumnezeu în filozofiile lui Descartes, Spinoza sau Leibniz, poate părea straniu ca vreunul dintre ei să fie bănuit de ateism. Cu toate acestea, Descartes a fost atacat cu înverșunare pentru că a subminat religia și credința (cf. scrisoarea către Voetius din 1643: AT VIIIB. 26; ALQ II. 30)[27]; iar Spinoza a oprit publicarea *Eticii* sale cînd s-a răspîndit zvonul că scrierea era un atac la adresa existenței lui Dumnezeu (G IV. 299; W 334)[28]; pînă și Leibniz, marele reconciliator al tezelor credinței și rațiunii și apărătorul de neclintit al teismului creștin, a atras asupra sa bănuieli de impietate pentru că nu mergea regulat la biserică, fiind poreclit de către dușmanii săi *Lövenix* (echivalent, într-un dialect german, al lui *Glaubenichts,* „cel ce nu crede nimic")[29]. În timpul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea, o acuzație destul de comună adusă „noii" filozofii era că deschisese calea ateismului. La sfîrșitul secolului, Pierre Bayle rezuma chestiunea în felul următor:

> În general, cartezienii sînt bănuiți de ireligiozitate; iar filozofia lor este considerată foarte primejdioasă pentru lumea creștină, astfel încît, conform opiniei multora, aceiași oameni care au risipit în secolul nostru umbrele pe care scolasticii le răspîndiseră prin Europa au mărit numărul liber-cugetătorilor și au deschis ușa ateismului sau pyrrhonismului.[30]

În cazul lui Descartes, deși nu există motive întemeiate pentru a pune sub semnul întrebării sinceritatea credinței

sale religioase, biserica putea privi cîteva aspecte ale filozofiei sale, deşi nu tocmai subversive, ca punînd în pericol credinţa. Mai întîi, Descartes a tras o linie de demarcaţie fermă între domeniile teologiei şi filozofiei. Uneori era tentat să se angajeze în discuţii despre felul în care concepţiile sale filozofice afectau chestiunile de doctrină creştină (taina euharistiei, interpretarea Genezei[31]), dar reacţia sa generală cînd era provocat să discute posibilele conflicte dintre teoriile sale ştiinţifice şi învăţăturile bisericii era: „trebuie să lăsăm aceasta în seama teologilor" (AT V. 178; CB 50). Filozofia, inclusiv ştiinţa fizicii, devine la Descartes o disciplină autonomă, îndrumată de lumina raţiunii; ea nu are nevoie să fie suplimentată de relevaţie, de Sfînta Scriptură sau de învăţătura ecleziastică. Prin urmare, deşi acceptă cu pietate adevărul doctrinei conform căreia „lumea a fost creată de la bun început cu toate desăvîrşirile pe care le are acum" (*Principii* III, 45), Descartes încearcă totuşi să furnizeze o descriere evoluţionistă a modului în care universul a ajuns, cu necesitate, la starea sa prezentă, apelînd doar la legile materiei şi mişcării, chiar dacă configuraţia iniţială de particule era complet haotică (cf. *Le Monde*: AT XI. 34; CSM I. 91). Şi, în ciuda unor discuţii vagi care încercau să conteste că pămîntul se mişcă „realmente"[32], Descartes era adeptul convins al noii cosmologii copernicane, prin care Pămîntul este detronat din poziţia sa centrală. Pămîntul este pur şi simplu o planetă (*Principii* III, 30); el are acelaşi statut ca Marte sau ca Saturn — „corpuri despre care nu ştim ce să credem" (AT V. 171; CB 40). Mai mult decît atît, soarele însuşi nu este decît o stea printre nenumărate alte stele, fiecare dintre ele fiind centrul propriului său „vîrtej" celest (*Principii* III, 46; *Le Monde*: AT XI. 56).

Descartes considera că toate acestea au consecințe importante pentru viața umană. Universul, așa cum era conceput în cosmologia medievală și scolastică, dezvăluia în toate detaliile sale scopurile unui creator binevoitor. În cuvintele lui Paracelsus, care a scris cam cu o sută de ani înaintea lui Descartes, „toate lucrurile din natură există în folosul omului“[33]. Pentru Descartes, dimensiunea mult sporită a universului post-copernican[34], posibilitatea existenței a nenumărate alte lumi, precum și insignifianța planetei noastre în comparație cu imensitatea întregului n-au mai permis ca omul să continue să fie privit ca „cea mai dragă dintre făpturile lui Dumnezeu“ (AT V. 168; CB 36). Credința că toate lucrurile există numai în folosul nostru, spune Descartes la începutul Părții a III-a a *Principiilor*, implică atît o perspectivă plină de trufie despre statutul nostru, cît și neputința de a recunoaște vastitatea fără de limite a creației lui Dumnezeu (AT VIII. 80; CSM I. 248). Iată de ce încercarea de a explica fenomenele fizice prin scopuri — în termenii „cauzelor finale“ — este brusc condamnată de către Descartes ca fiind „cît se poate de ridicolă“ (AT VIII. 81; CSM I. 249). „Obișnuita căutare a cauzelor finale este total nefolositoare în fizică“ (AT VII. 55; CSM II. 39; Noica 275).

Vehementa ostilitate pe care o manifesta Descartes față de explicațiile în termeni de cauze finale ne poate părea astăzi excesivă. Desigur, putem considera că explicațiile teleologice pot contribui la înțelegerea noastră, pentru că arată cum anume servește un element dat unui scop legat de funcționarea sistemului ca întreg (astfel, identificarea rinichilor drept organele a căror funcție este de a purifica sîngele poate fi esențială pentru o înțelegere corectă a structurii și activității lor). Dar capacitatea noastră de a adopta această perspectivă favorabilă explicațiilor prin scopuri se datorează, în parte, faptului că

astăzi avem la dispoziție, în multe cazuri, o descriere detaliată a mecanismelor ascunse și a structurilor microscopice care dezvăluie *cum* îndeplinește un obiect dat cutare sau cutare funcție. În secolul al XVII-lea, o asemenea înțelegere lipsea în mare măsură, astfel încît expunerea scopurilor rămînea un exercițiu autonom și în ultimă instanță neproductiv. „Căutarea cauzelor finale este sterilă, scria Francis Bacon în 1623, și, la fel ca o fecioară consacrată lui Dumnezeu, nu aduce nici un rod."[35] „Abandonați cauzele finale și căutați structurile subiacente" era o lozincă obișnuită printre gînditorii progresiști ai secolului al XVII-lea.[36]

Pe lîngă implicațiile asupra progresului științei, respingerea cauzelor finale are, la Descartes, și o dimensiune etică. În filozofia scolastică, cauzele finale erau ceva mai mult decît simple explicații teleologice; ceea ce se invoca acolo în mod obișnuit era un scop *divin* — ideea că un fenomen dat poate fi explicat în termenii preocupării speciale a creatorului pentru bunăstarea omenirii. Așa cum am văzut, concepția lui Descartes despre univers înlătura o astfel de preocupare specială. A spune că scopul lui Dumnezeu atunci cînd a creat soarele a fost de a da lumină Pămîntului înseamnă a adopta o perspectivă absurd de antropocentrică, scria el în 1641 (scrisoare către „Hyperaspistes": AT III. 431; K 117). Concepția carteziană generală despre divinitate este austeră și impersonală. Îl putem venera pe Dumnezeu și contempla neînchipuita sa măreție (AT VII. 52; CSM II. 36), dar natura sa este, în cea mai mare parte, dincolo de ceea ce putem cuprinde, iar scopurile sale sînt de nepătruns pentru noi (AT VII. 375; CSM II. 258). Este adevărat, așa cum am observat mai devreme în acest capitol (p. 211), că Descartes urmărește în *Meditații* să explice bunăvoința și desăvîrșirea lui Dumnezeu, în ciuda existenței erorii

omenești. Dar decisiv în acest punct nu este faptul că Dumnezeu are o preocupare specială pentru bunăstarea omenirii; este vorba, mai degrabă, despre faptul că, fiind, prin definiție, pe deplin desăvîrșit, nimic din ceea ce este creat de el nu poate fi în mod inerent defectuos (deși poate fi limitat într-un fel sau altul). Legat de modul în care trebuie să fie condusă viața omenească, fericirea poate fi atinsă dacă urmărim să obținem mulțumirea interioară „fără ajutor din exterior", prin strunirea pasiunilor noastre conform dictatelor rațiunii (scrisoare către prințesa Elisabeta din 4 august 1645: AT IV. 263–265; K 165–166). Credința într-o „providență particulară" este o superstiție inacceptabilă, dacă prin ea se înțelege că decretele eterne și definitive ale lui Dumnezeu pot fi modificate printr-o relație umană specială cu divinitatea (6 octombrie 1645: AT IV. 307; K 181).

Multe dintre aceste teme carteziene se regăsesc la Spinoza, care îl urmează pe Descartes în încercarea de a distinge net între chestiunile teologice și cele filozofice. „Filozofia și revelația se sprijină pe temelii total diferite", susține Spinoza în Prefața la *Tratatul teologico-politic*; trebuie respectată autonomia rațiunii omenești — ea trebuie eliberată de rolul său de „simplă servitoare a teologiei". În ceea ce privește sistemul metafizic al lui Spinoza, acesta ne prezintă o concepție chiar mai severă și mai impersonală despre divinitate decît cea a lui Descartes. Dumnezeul lui Spinoza, substanța autosubzistentă și autocreată, identică cu universul natural, pare foarte departe de Dumnezeul personal al credinței iudeo-creștine tradiționale. Dumnezeu, afirmă Spinoza, este pe deplin lipsit de pasiuni și, strict vorbind, nu iubește pe nimeni (*Etica* V, prop. 17, corolarul). Totuși, se spune că el „se iubește pe sine"; dar aici este implicată noțiunea spinoziană particulară de „iubire intelectuală", un fel de

mulțumită cunoaștere de sine prin intermediul căreia „Dumnezeu se bucură de perfecțiunea infinită, dimpreună cu ideea de sine“ (prop. 35). În măsura în care sînt parte a întregului, ființele umane pot oglindi oarecum această stare; căci, înțelegîndu-se pe sine și afectele sale, și percepînd clar cauzele lor, se poate spune că omul „îl iubește pe Dumnezeu, și cu atît mai mult îl iubește cu cît se cunoaște mai mult pe sine și își cunoaște afectele“ (prop. 15). Oricum am înțelege această stranie concepție, este limpede cel puțin că metafizica lui Spinoza nu lasă loc pentru ideile teologice standard de providență personală și de bunăvoință specială. Spinoza este la fel de ferm ca și Descartes în respingerea căutării cauzelor finale. El merge chiar mai departe decît Descartes; căci, în timp ce acesta din urmă este pregătit să admită — de exemplu, în sfera fiziologiei — că aranjamentul și activitățile organelor noastre sînt dovezi ale bunăvoinței creatorului[37], Spinoza argumentează că a deduce de aici prezența unui creator presupune un raționament invalid și antropomorfic:

> Descoperind în ei multe mijloace folositoare lor (de exemplu, ochi pentru a vedea și dinți pentru a mesteca)... și știind că nu și le-au furnizat singuri... oamenii au trebuit să tragă concluzia că exista un conducător... înzestrat cu libertate omenească — un conducător care se îngrijise de toate lucrurile pentru ei și făcuse toate lucrurile în folosul lor (G II. 78; C 440).

Credința că toate acestea sînt în folosul nostru, spune Spinoza, se sprijină pe o inducție rudimentară făcută pe baza unor instanțe limitate. Fapt este că „printre atîtea lucruri folositoare, există atîtea altele care sînt dăunătoare — furtuni, cutremure, boli etc.“; iar explicația *ad hoc* că acestea sînt trimise pentru a pedepsi niște vicii nu va supraviețui incontestabilei observații empirice că „foloasele

și stricăciunile se întîmplă fără discriminare atît celor credincioși, cît și celor necredincioși" (*ibid.*). Întregul concept al lui Dumnezeu care acționează în virtutea unui scop este incoerent, argumentează Spinoza (căci „dacă el acționează de dragul unui țel, atunci el vrea în mod necesar ceva ce-i lipsește": G II. 80; C 442). A încerca să potrivești toate evenimentele într-o schemă providențială denotă o „prostească uimire", iar cei care, căutînd explicații, se refugiază în voința lui Dumnezeu, se retrag, de fapt, în „sanctuarul ignoranței" (G II. 81; C 443). Criticilor care și-au manifestat îngrijorarea că această respingere a unei concepții providențiale despre univers ar submina virtutea religioasă, Spinoza le-a răspuns că adevărata virtute religioasă este promovată de tot ceea ce este cît mai conform cu rațiunea (G IV. 299; W 335); o viață rațională reclamă eliminarea superstiției, pe care Spinoza o denunța în mod elocvent drept unul dintre cele mai mari rele omenești, fiind „generată, întreținută și stimulată de către frică" (G III. 6).

Atacul lipsit de compromisuri al lui Spinoza la adresa superstiției din *Tratatul teologico-politic* se leagă de imaginea sa despre un stat drept și bine ordonat. Deși Spinoza nu pledează în favoarea unui stat pe deplin secularizat, așa cum se sugerează uneori, el insistă într-adevăr că autoritatea religioasă trebuie să fie subordonată puterii civile. Influențat de ideile lui Thomas Hobbes (al cărui *Leviathan* apăruse cu vreo douăzeci de ani mai devreme)[38], Spinoza susține că guvernarea civilă își capătă legitimitatea în urma contractului; prin acest contract, „oamenii sînt de acord, în urma consimțămîntului comun, să trăiască conform dictatelor rațiunii" (capitolul XIX: G III. 230). De vreme ce „fiecare dorește să trăiască pe cît posibil în siguranță, dincolo de frică" și „aceasta ar fi de-a dreptul imposibil dacă fiecare ar face

tot ce dorește“, este rațional ca fiecare persoană să intre într-o înțelegere prin care „fiecare cedează întreaga sa putere corpului politic“ (cap. 16: G III. 193). Puterea suverană astfel instaurată are ca obiect nu numai garantarea securității (ca la Hobbes), ci și conservarea unei societăți libere și tolerante în care „oamenii își pot folosi nestînjeniți rațiunea“. „Adevăratul scop al guvernării este libertatea“ (cap. 20: G III. 241). Spinoza ia în derîdere pretențiile „religiei relevante“ de a depăși autoritatea civilă; într-adevăr, el argumentează că există o serioasă confuzie în conceperea antropomorfică a lui Dumnezeu ca un fel de „potentat regal“ care dă legi omenirii (cap. 6: G III. 81). O analiză detaliată a „teocrației evreiești“ îl conduce la concluzia că pînă și autoritatea lui Moise depindea în ultimă instanță de o înțelegere prin care evreii erau de acord „să îi transfere lui dreptul lor de stăpînire“. „Religia dobîndește forța legii numai prin mijloacele puterii suverane“; de aici decurge că, „după distrugerea stăpînirii evreiești, religia revelată a încetat a mai avea forța legii“ (cap 19: G III. 230).

Spinoza nu are decît dispreț pentru cei care încearcă să sprijine autoritatea religiei revelate prin apelul la miracole. Prezervarea „unei ordini fixe și eterne“ ține de esența naturii (G III. 82); ideea că Dumnezeu „aranjează întregul naturii numai în folosul omului“ este „atît de plăcută umanității, încît, pînă în zilele noastre, oamenii continuă să-și imagineze miracole, astfel încît să se poată crede favoriții lui Dumnezeu și cauza finală pentru care acesta creează și îndrumă toate lucrurile“ (*ibid.*). Ceea ce se cere este o anumită disponibilitate de a aborda în spirit critic și rațional scripturile și alte relatări despre miracole. Spinoza adoptă exact o astfel de poziție

în capitolul 6 din *Tratatul teologico-politic*, ajungînd la concluzia că este posibil ca istoriile din Biblie să fie interpretate ca întîmplări naturale „nici noi, nici contrare naturii, ci în deplin acord cu evenimentele obișnuite“ (*ibid.*). Pe scurt, concepția lui Spinoza despre viața bună este una în care fiecare individ este îndrumat numai de „lumina rațiunii“ din interiorul său, iar guvernarea civilă își derivă autoritatea pur și simplu din rolul său de garant al securității și libertății tuturor.

Dacă efectul de ansamblu al filozofiei lui Spinoza este o lărgire a prăpastiei dintre viața rațiunii și viața credinței, țelul lui Leibniz era, dimpotrivă, de a le reconcilia. Aceasta era chiar intenția sa declarată în scrierea *Teodiceei*.[39] Deși Leibniz era conștient de provocarea adusă ortodoxiei religioase de către sistemul lui Spinoza, impulsul nemijlocit al compunerii *Teodiceei* a fost publicarea în 1697 a acelui *Dictionnaire historique et critique* al lui Pierre Bayle. În dicționar, Bayle atacase în special cîteva din tezele lui Leibniz (precum aceea a armoniei prestabilite, în articolul „Rorarius“); de asemeni, el argumenta acolo că, dacă ne lăsăm doar în seama rațiunii, fără să ne ajutăm de credință sau de revelație, existența răului în lume va apărea ca un obstacol de netrecut în calea credinței într-un creator binevoitor și omnipotent.

Principala teză a lui Leibniz din *Teodiceea* este o teză remarcabilă: universul în care trăim este, pentru că trebuie să fie, cea mai bună din lumile posibile, din moment ce este creația unui Dumnezeu de o perfecțiune fără margini:

Această înțelepciune supremă, unită cu o bunătate nu mai puțin infinită, nu ar fi putut alege decît ceea ce este cel mai bun; ...dacă s-ar putea face mai bine, ar însemna să corectăm acțiunile lui

Dumnezeu; ...astfel încît se poate spune că, dacă aceasta nu ar fi cea mai bună [*optimum*] dintre toate lumile posibile, Dumnezeu nu ar fi creat nici una (I, 8).

Deși expresia „cea mai bună dintre lumile posibile“ poate sugera un optimism facil, Leibniz nu susține aici că universul este perfect. Ideea sa este, mai degrabă, că numai anumite combinații de monade pot exista împreună din punct de vedere logic (sînt „agregabile“) (GP VII. 304; P 138–139. Cf. GP III. 573; L 661), astfel încît există constrîngeri pur logice referitoare la ceea ce poate realiza fie și cel mai bun binevoitor creator. Putem presupune că un anume rău ar putea pur și simplu să fie eliminat sau „extras“ din univers, dar „universul este tot dintr-o singură bucată, ca oceanul... astfel încît, dacă din el ar lipsi și cel mai mic rău care se întîmplă să aibă loc, atunci aceasta nu ar mai fi această lume (*Teodiceea* I, 9). Iar la obiecția „dar de ce să existe vreun rău?“, Leibniz răspunde că trebuie să existe o anumită cantitate de imperfecțiune — ceea ce el numește „rău metafizic“ — din moment ce trebuie să existe un univers creat (căci dacă ceva ar fi pe deplin și în totalitate perfect ar fi pur și simplu identic cu Dumnezeu).[40] Cît privește celelalte tipuri de rău, pe care Leibniz le clasifică drept „fizice și morale“, Dumnezeu nu le voiește deloc — cele morale sînt o consecință a păcatului omenesc; de asemenea, el „nu voiește în mod absolut“ răul fizic sau suferința, „ci doar ca pedeapsă pentru o vină sau ca mijloc pentru un scop — acela de a preveni rele mai mari sau de a obține un bine mai mare“ (I, 23). Astfel că fiecare eveniment, oricît de tragic, își are „rațiunea sa suficientă“ în măsura în care își află locul în planul optimal al întregului — o teză pe care Leibniz era bine pregătit să o apere, luînd ca referință exemple particulare: „Asasinarea lui Sextus

Tarquinius servește unor obiective mari: ea eliberează Roma, iar de aici va răsări un mare imperiu care va da nobile pilde omenirii“ (III, 416). Puțini dintre criticii lui Leibniz au fost mulțumiți de această strategie, care nu numai că pare un exercițiu sofistic în trecerea rapidă peste suferințele individuale implicate în asemenea cazuri, dar pare și destul de inadecvată în încercarea de a da seama de evenimente precum dezastrele naturale, în care suferința implicată pare străină de toate foloasele instrumentale posibile. Amara satiră a lui Voltaire, *Candide* (publicată în 1759), ilustrează bine felul în care a continuat această reacție critică mult către mijlocul secolului al XVIII-lea. Unul dintre personajele principale ale cărții este „Pangloss“, filozoful „optimist“: cînd este pus în fața unui îngrozitor cutremur, în care sînt striviți treizeci de mii de bărbați, femei și copii, bunul doctor întreabă afabil: „Care poate fi « rațiunea suficientă » a acestui fenomen?“[41]

Dacă modul în care Leibniz dă seama de existența relelor individuale este nesatisfăcător, încercarea sa de a aduce rezultatele noii sale cosmologii în apărarea bunătății lui Dumnezeu este și mai puțin inspirată. „De vreme ce proporțiile acelei părți a universului pe care o cunoaștem sînt insignifiante în comparație cu ceea ce nu cunoaștem“, declară Leibniz, „... se poate foarte bine ca toate relele să nu reprezinte aproape nimic pe lîngă lucrurile bune care există în univers“ (*Teodiceea* I, 19) — un tip de argument care a fost comparat în mod pertinent cu tipul de raționament care, din faptul că stratul de portocale de la suprafața unei lăzi este putred, deduce că cel de dedesubt poate foarte bine să fie sănătos. Într-un pasaj care amintește foarte mult de teoria lui Descartes a unui univers întins la nesfîrșit, Leibniz scrie: „Pămîntul

este numai o planetă, adică unul dintre sateliții principali ai soarelui nostru; și deoarece toate stelele fixe sînt și ele tot niște sori, vedem cît de mic este pămîntul nostru față de lucrurile vizibile, din moment ce nu este decît un apendice al unuia dintre ele" (*ibid.*). Interesant în acest pasaj este faptul că sincerele încercări ale lui Leibniz de a apăra bunăvoința lui Dumnezeu îl determină, în mod paradoxal, să sublinieze chiar acel aspect al noii perspective asupra lumii care pare să pună în primejdie ideea unui creator cu o preocupare specială și profundă pentru bunăstarea omenirii. Deși, așa cum sugerează Leibniz, este posibil să concepem că universul ca întreg este plin de fericire și beatitudine, o asemenea fericire pare neînchipuit de îndepărtată de preocupările minusculei noastre planete.

Scrierile lui Descartes, Spinoza și Leibniz despre locul omului în univers reprezintă toate, în moduri diferite, încercări de a menține limbajul teismului în noul și sub multe aspecte înspăimîntător de vastul univers postcopernican — universul care-l înspăimînta pe Pascal cu „veșnica tăcere a spațiilor sale infinite"[42]. Pentru Descartes, soluția se află în abandonarea căutării în natură a explicațiilor prin scopuri și în dezvoltarea unei concepții despre un univers care, cel puțin sub aspectele sale fizice, este pur mecanic. Divinitatea este păstrată, dar ca un „creator și supraveghetor" îndepărtat care operează în mod impersonal și conform unor legi imuabile. Pentru Spinoza, soluția rezidă în respingerea ideii de realitate transcendentă, aflată dincolo de universul fizic: singura realitate care există este acea unică substanță atotcuprinzătoare, autosuficientă și care se menține prin sine, față de care pămîntul și toți locuitorii săi nu sînt decît niște „moduri". Pentru Leibniz, soluția se află în

efortul continuu de a arăta că aserțiunile credinței religioase și cele ale filozofiei religioase nu sînt, totuși, în conflict. Dar, privind înapoi, este greu de evitat impresia că, atît de timpuriu, în secolul al XVII-lea, începuse deja să se audă „lungul și melancolicul strigăt de retragere“ al Mării Credinței.[43] Există recunoașterea, puternic sugerată la Descartes, curajos respinsă la Leibniz și proclamată cît se poate de tranșant la Spinoza, că omul trebuie să trăiască într-un univers inimaginabil de vast și de nepătruns, care evoluează în mare parte fără a lua în seamă preocupările umanității. Nu este altul decît universul nostru.

Note

Capitolul I

1. *Dialog cu privire la cele două sisteme ale lumii: ptolemeic și copernican* (prima zi): Galilei VII. 129.

2. Din *Cogitata et Visa* (1607): Bacon 225. Deși se consideră adesea că Bacon elogia rolul furnicii, el asemăna, de fapt, „adevăratul proces al filozofiei" cu activitatea albinei, care întîi își strînge materialul și apoi îl prelucrează.

3. „Raționaliștii" (*rationales*) lui Bacon nu erau, bineînțeles, Descartes, Spinoza sau Leibniz, care încă nu erau cunoscuți (iar ultimii doi nici măcar născuți) atunci cînd el și-a publicat scrierile; ținta sa erau scolasticii. Vezi și R. Franks, „The Case of Spinoza", în Holland 185 ș. urm.

4. Vezi Kant, A51, B75 și A271, B327. Kant considera că filozofia sa era o sinteză a intuițiilor prezente, parțial și distorsionat, în „empirismul" lui Locke și în „raționalismul" lui Leibniz. Cf. Cottingham (1) 84 ș. urm. Termenul „empiric" este utilizat chiar de Leibniz în sensul cuiva care se sprijină mai mult pe simpla experiență decît pe rațiune; cf. *Monadologia*, par. 28 (GP VI. 661).

5. A se compara, de exemplu, critica lui Spinoza la adresa dualismului cartezian cu critica leibniziană a teoriei carteziene a materiei (vezi Capitolul IV).

6. Cf. Capitolul IV, nota 14.

7. Pentru legătura dintre Malebranche și Berkeley, compară descrierea pe care o face Berkeley rolului ideilor în percepție, în *Principles of Human Knowledge* (1710), par. 1–23 (Berkeley 61, ș. urm.), cu cea a lui Malebranche din *Recherche de la vérité (Căutarea adevărului)* (1674), cartea a III-a, pt. 2 (Malebranche 217 ș. urm.). Pentru gradul de influență al lui Malebranche asupra lui Leibniz, a se compara negarea interacțiunii cauzale între

obiecte la Malebranche (Malebranche 448) şi comentariile lui Leibniz de la L 210. Vezi, de asemenea, Brown (2), cap. 7.

8. Expresiile *lumen naturale* („lumină naturală") şi *lumen naturae* („lumină a naturii") sînt expresiile cele mai întîlnite în *Meditaţii* şi *Principii*. Pentru expresia *lux rationis* („lumina raţiunii") vezi *Reguli*...: AT X. 368; CSM I. 14. Utilizarea metaforelor de lumină şi viziune în legătură cu puterile intelectului are o lungă istorie: vezi Platon, *Republica* 514–518, şi Augustin, *De Trinitate*, XII, par. 4. Metaforele sînt de asemenea utilizate de către Spinoza (cf. Scrisoarea 21: G IV. 126; C 375) şi de către Leibniz (în scrisoarea către regina Sofia Charlotte din 1702: L 549–550).

9. *Il Saggiatore*: Galilei VI. 232.

10. Compară Robert Boyle: „Dacă se pune întrebarea ce anume face ca ochii să fie orbiţi de zăpadă, ei [scolasticii] ar răspunde că de vină este calitatea de a fi alb...; iar dacă sînt întrebaţi ce anume este această calitate, ei vor răspunde că este o entitate reală pe care ei o intitulează calitate" (*Originea formelor şi a calităţilor* (1672): Boyle 16). Vezi şi Capitolul II, p. 51 pentru comentariile lui Descartes asupra gravităţii.

11. Pentru Aristotel, fiecare subiect avea metodele sale şi propriul său nivel de precizie sau *akribeia*; cf. *Etica Nicomahică*, I, 2. Compară cu remarca următoare a unui scolastic din secolul al XVII-lea: „Toate ştiinţele au propriile lor principii şi cauze cu ajutorul cărora ele demonstrează proprietăţile speciale ale propriilor lor obiecte. De unde se deduce că nu ni se permite să utilizăm principiile unei anumite ştiinţe pentru a demonstra proprietăţile alteia" (*Considerazioni... da Accademico Incognito* (1612), inclus în Galilei IV. 385). Pentru idealul platonic al unităţii cunoaşterii, cf. Platon, *Republica* 511.

12. Vezi, de exemplu, *Monadologia*, paragrafele 31 ş. urm. Stuart Brown a argumentat, totuşi, că intuiţiile filozofice ale lui Leibniz au adesea un caracter fragmentar, ceea ce nu concordă cu idealul unităţii sistematice. Cf. Brown (2) 204 ş. urm. Pentru o interpretare „sistematică" mai uzuală, vezi Rescher, cap. I; iar pentru o sinteză echilibrată, Ross 73–75.

13. Deşi, cum am observat mai sus, raţionaliştii consideră că au rupt cu ortodoxia scolastico-aristoteliciană în susţinerea ideii de interconexiune a întregii cunoaşteri, există multe aspecte ale gîndirii lui Aristotel care ar putea fi caracterizate drept necesi-

tariste. Vezi concepția sa despre înțelegerea științifică în *Analitica secundă* I, 4; cf. Cottingham (1) 28 ș. urm.

14. Vezi Hume (2), sect. VII, pt. 2. Într-o lucrare interesantă intitulată *Harmony versus constant conjunction*, Hide Ishiguro argumentează că, decît să opunem viziunea „empiristă" asupra cauzării a lui Hume antitezei sale „raționaliste", ar fi mai profitabil dacă am stabili o distincție între „atitudinea gîndurilor care cred că... înțelegerea structurii globale a lucrurilor ne ajută la înțelegerea proceselor... în care sînt implicate aceste lucruri, și cea a gînditorilor care preferă o descriere caz cu caz a circumstanțelor... Descartes, Spinoza, ca și Locke, aparțin primului grup, în timp ce Hume și Berkeley celui de al doilea" (Kenny (2) 82–83).

15. Dar vezi mai departe Capitolul II, p. 83 și nota 43.

16. Locke IV. iii. 25.

17. Concepția pesimistă a lui Locke privind perspectivele noastre de a atinge cunoașterea demonstrativă a esențelor reale ale lucrurilor este prezentată în Locke III. vi. 9.

18. Kripke 138.

19. „Tipul de proprietate-identitate utilizat în științe pare să fie asociat cu *necesitatea*, nu cu apriorismul sau cu analiticitatea. De exemplu, coextensivitatea predicatelor « mai cald » și « cu o energie cinetică mai mare » este necesară, dar nu *a priori*" (*ibid.*). Vezi și Cottingham (1) 115 ș. urm.

20. Ostilitatea față de raționalism are o lungă istorie; vezi faimoasele acuze aduse de Kant pretențiilor „rațiunii pure": „Porumbelul ușor, despicînd aerul în zborul lui liber, și-ar putea imagina că zborul ar fi mai ușor în vid" (Kant A5, B8).

21. Despre raționalism ca un concept „ciorchine", vezi Cottingham (1), cap. I.

22. Numit inițial La Haye, orașul a fost rebotezat La Haye-Descartes în 1802, iar acum este numit pur și simplu „Descartes". Casa în care s-a născut încă mai există și a fost transformată într-un mic muzeu.

23. În *Discurs*, Descartes descrie La Flèche ca „una din cele mai faimoase școli din Europa". Printre profesorii săi îi găsim pe Père Dinet, șeful de mai tîrziu al Ordinului iezuiților în Franța, căruia Descartes i-a scris mai tîrziu o importantă scrisoare deschisă, publicată împreună cu a doua ediție a *Meditațiilor* (AT VII. 563 ș. urm.; CSM II. 384 ș. urm.).

24. Descartes sugerează în *Discurs* că a fost „socotit în rîndul celor docți“ (*au rang des doctes*: AT VI. 4; CSM I. 113; Boboc 115). Disertația sa doctorală a fost descoperită recent și este în curs de editare. Vezi Marion vi.

25. Episodul este repovestit pe larg de biograful lui Descartes, Adrien Baillet (Baillet, cartea I, cap. 1). O traducere a pasajului relevant poate fi găsită în Cottingham (2) 161 ș. urm.

26. Mai multe scrisori sugerează că, deși *Geometria* nu a fost publicată înainte de 1638, entuziasmul lui Descartes pentru problemele de care se ocupă în ea datează de mai mulți ani. Cf. scrisorile către Mersenne din 15 aprilie 1630 (AT VI. 139) și 12 septembrie 1638 (AT VI. 361–362).

27. Cf. *Meteorologia*: AT VI. 239, citat în CSM I. 187.

28. „Vreau să trăiesc în pace și să-mi continuu viața pe care am început-o sub motoul *Bene vixit qui bene latuit*“ (scrisoare către Mersenne din aprilie 1634: AT I. 285; K 25). Citatul latin (din Ovidiu) înseamnă literal „a trăit bine cel ce a reușit să scape neobservat“.

29. Copilul a fost conceput atunci cînd Descartes trăia în Amsterdam; născut la 19 iulie 1635, a murit la 7 septembrie 1640.

30. Galilei era mai mare decît Descartes cu treizeci de ani, și era deja faimos în Europa anilor 1630. Descoperirea sateliților lui Jupiter a fost făcută în 1611, cînd Descartes avea doar cincisprezece ani; evenimentul a fost sărbătorit la La Flèche prin recitarea unui poem în onoarea sa.

31. Prima ediție a apărut la Paris; a doua (ce includea și Obiecțiile lui Bourdin) a fost publicată de Elzevir din Amsterdam. Pentru mai multe detalii despre conceperea și publicarea *Meditațiilor*, a *Obiecțiilor* și *Replicilor*, vezi CSM II. 1–2 și 63–65.

32. Descartes a locuit la Amsterdam din decembrie 1633 pînă în primăvara lui 1635. Locuința sa se afla în Kalverstraat (cartierul unde puteau fi găsite cele mai multe măcelării din oraș), ceea ce îi permitea să-și aprofundeze cunoștințele de fiziologie, căci putea obține carcase pentru disecție.

33. Rigoarea doctrinală a comunității evreiești din Amsterdam poate fi înțeleasă dacă ținem seama de persecuțiile din Spania de care mulți dintre ei fugiseră. Fiind forțați să își trădeze convingerile — mergînd pînă acolo încît erau obligați să se „convertească“ la creștinism — nu este surprinzător că ei au simțit nevoia să restabilească integritatea credinței lor într-un mod dogmatic.

34. Pentru mai multe detalii despre de Vries, Meyer și alți corespondenți ai lui Spinoza din timpul acestei perioade, vezi notele furnizate de Curley la C 159 ș. urm.

35. De versiunea daneză, *Korte Verhandeling van God, de Mensch en des zelfs Welstand*, se știa începînd cu 1704, cînd a fost inspectată de Gottlieb Stolle. Vezi, pentru detalii, C 46.

36. Oldenburg îi scria lui Spinoza în iulie 1662: „Grupul de filozofi de care ți-am povestit a fost transformat, prin favoare regală, într-o Societate Regală (Royal Society) protejată de o Cartă publică“ (G IV. 37; C 189). Oldenburg în persoană fusese primul secretar al Societății.

37. Vezi comentariul de la C 173–188 pentru mai multă informație cu privire la punctele în care Spinoza se distingea de Boyle. Cel mai important dintre acestea putea fi găsit în respingerea fermă de către Spinoza a tot ceea ce aducea a explicație teologică (G IV. 32; C 185); cf. Capitolul V, p. 242. Pentru mai multe informații despre Boyle, vezi Alexander, pt. I, și introducerea lui M. A. Stewart la Boyle ix ș. urm.

38. Vezi „codul moral“ pe care Descartes l-a inclus în *Discurs* — un cod a cărui primă maximă era „a mă supune legilor și obiceiurilor țării mele, păstrîndu-mi religia în care, cu grația lui Dumnezeu, am fost instruit“ (AT VI. 23; CSM I. 122, Boboc 125). Se spune că Descartes ar fi comentat mai tîrziu că a fost „constrîns să includă aceste reguli din cauza unor oameni precum scolasticii care, altfel, l-ar fi învinuit că intenționa să utilizeze metoda pentru a submina religia și credința“ (*Conversație cu Burman* (1648): AT V. 178; CB 49).

39. După Leibniz, Spinoza ar fi pregătit o pancartă pe care scria *Ultimi barbarorum* („oameni de o barbarie nemaiîntîlnită“) pe care ar fi vrut să o înfățișeze mulțimii, dacă proprietarul nu l-ar fi închis în casă (sursă: o notă de manuscris a lui Leibniz, citată în Friedmann 108).

40. Oferta postului de profesor a venit de la Electorul Palatin și i-a fost transmisă de Fabritius: vezi Scrisoarea 47 (G IV. 234; W 265).

41. Autorul acestei scrisori este dr. Schuller, dar el se referă la Ehrenfried Walter von Tschirnhaus, un important corespondent al lui Spinoza ale cărui scrisori conțin cîteva interogații și critici ascuțite la adresa *Eticii*.

42. Vezi Scrisoarea 45 (datată 5 octombrie 1671) şi Scrisoarea 46 (răspunsul lui Spinoza) (W 261–265).

43. Dar Spinoza manifesta o anumită precauţie în a permite unor străini să-i vadă scrierile: „În măsura în care puteam să îmi dau seama din scrisorile sale, Leibniz mi se părea un om cu un spirit liber şi cu o mare pricepere în ştiinţe. Dar rămîn la impresia că ar fi o imprudenţă din partea mea dacă i-aş încredinţa scrierile atît de devreme. Ar trebui mai întîi să aflu ce preocupări l-au mînat spre Franţa şi să aflu părerea prietenului nostru Tschirnhaus; la urma urmelor, el îl cunoaşte mult mai bine decît mine" (Scrisoarea 72, 18 noiembrie 1675: G IV. 305; W 341).

44. *Tractatus Politicus*; cap. I sect. 4. Pentru detalii privind concepţia lui Spinoza despre rolul înţelegerii în înfrînarea pasiunilor, vezi Capitolul V, p. 226.

45. Vezi Capitolul II, p. 93.

46. *Acta Eruditorum* au fost editate de Otto Menke, profesor de filozofie morală şi politică la Leipzig; Leibniz a avut discuţii preliminare cu Menke despre alcătuirea revistei şi a scris cu regularitate la primele numere ale ei. Vezi şi Aiton 115 ş. urm.

47. Leibniz a fost primul preşedinte al Societăţii de Ştiinţe din Berlin, fondată sub patronajul Electorului de Brandenburg în 1700 (vezi Aiton 251 ş. urm.). El a mai depus eforturi (fără succes) pentru fondarea unor societăţi similare la Dresda, Viena şi Sankt Petersburg.

48. Volumul mamut al lui Malebranche, *La Recherche de la vérité*, era în curs de scriere în momentul în care Leibniz se afla la Paris; a apărut în prima ediţie în 1674–1675 şi a suferit ulterior numeroase modificări, ediţia finală apărînd în 1712. Deşi Malebranche a fost inspirat de filozofia lui Descartes, *Căutarea* a exercitat ea însăşi o influenţă majoră, în special în chestiunile referitoare la cauzalitate (vezi p. 150). Pentru cîteva diferenţe importante între vederile lui Malebranche despre spirit şi cele ale lui Descartes, vezi p. 208.

49. Arnauld a fost autorul celui de-Al Patrulea Set de Obiecţii la *Meditaţiile* lui Descartes, publicate în 1641; în momentul întîlnirii cu Leibniz el trecuse, de puţin timp, de şaizeci de ani. Pentru criticile lui Arnauld la adresa lui Descartes, vezi p. 165; pentru celebra sa dispută cu Malebranche, vezi p. 111.

50. Nici unul nu și-a publicat rezultatele înainte de 1680, dar adepții lui Newton au pretins că Leibniz i-a furat acestuia ideile de bază dintr-o scrisoare pe care a primit-o de la Oldenburg în 1675, care descria rezultatele lui Newton. De fapt, terminologia și metoda lui Leibniz sînt complet diferite de cele ale lui Newton. Pentru o descriere detaliată a contactelor lui Leibniz cu Oldenburg și Newton în anii 1670, vezi Aiton 54–65; pentru încercările înverșunate ale lui Leibniz de a dovedi netemeinicia acuzei de plagiat din ultimii ani ai vieții sale, vezi Aiton 337 ș. urm.

51. Protectorul lui Leibniz, baronul Boineburg, murise între timp; Electorul de Mainz murise, de asemenea, în 1673. Vezi Aiton 59–60 pentru o descriere a eforturilor lui Leibniz de a rămîne la Paris.

52. Russell (1), cap. 1, par. 1.

53. Interesul lui Leibniz pentru mașinării poate fi ilustrat de complicatul său plan de a asana minele din Harz, ceea ce presupunea construcția unui nou tip de moară de vînt și o pompă virtualmente fără frecare (cf. Aiton 87 ș. urm.).

54. Regina Sophie Charlotte nu a mai apucat, cu toate acestea, momentul publicării *Teodiceei*, căci ea a murit în mod tragic în 1705. Pentru un rezumat al discuțiilor ei cu Leibniz, vezi Aiton 255 ș. urm.

55. Leibniz a remarcat curînd după publicarea *Eticii* că ea cuprindea un număr de „gînduri excelente“ care erau în acord cu ale sale, dar că „deși păstra în cuvînt, nega în fapt providența și nemurirea“. „De aceea consider, continua el, că această carte este periculoasă pentru aceia care vor trudi să și-o însușească; ceilalți nu vor face efortul necesar de a o înțelege“ (scrisoare către Justel din februarie 1678: L 195).

56. Din *Principii ale naturii și grației* (1714). Pentru încercările lui Leibniz de a reconcilia credința sa religioasă cu exigențele noii cosmologii, vezi Capitolul V, p. 246.

Capitolul II

1. Citatele sînt extrase din Descartes: AT X. 217; ALQ I. 52; prefața lui Meyer: G I. 128; C 225; Leibniz: scrisoare către Thomasius: GP IV. 163; L 94.

2. Sentimentul că este învestit cu o misiune datează de la faimoasa sa zi de meditație urmată de o noapte de visuri în încăperea încălzită de sobă de pe malul Dunării, în noiembrie 1619. Vezi Capitolul I, nota 25.

3. Termenul latinesc *principium* este, de obicei, tradus prin „început" (acesta este, de exemplu, cuvîntul folosit în versiunea latină — Vulgata — a Cărții Genezei I: 1: „La început, Dumnezeu a creat cerul și pămîntul"). Corespondentul grecesc, *arche*, este de asemenea utilizat pentru a semnifica atît început cît și „principiu prim". Cf. Platon, *Republica* 511.

4. Vezi critica lui Galilei: „a spune că lemnul de brad nu se scufundă pentru că în el predomină aerul nu înseamnă altceva decît a spune că nu se scufundă pentru că este mai ușor decît apa" (*Discurs despre corpurile plutitoare*, 1612: Galilei IV, 87).

5. Vezi comentariile acide ale lui Descartes din *Le Monde* despre definiția scolastică standard a mișcării (preluată de la Aristotel): *motus est actus entis in potentia, prout in potentia est*. Descartes observă: „pentru mine, aceste cuvinte sînt atît de obscure, încît sînt nevoit să le las în latină pentru că nu le pot interpreta. În fapt, propoziția « Mișcarea este actualitatea unei ființe potențiale în măsura în care ea este potențială » nu este mai clară doar pentru că a fost tradusă" (AT XI. 39; CSM I. 94).

6. Bayle 364 (la „Zenon din Elea").

7. Vezi *Regulae* (AT X. 372; CSM I. 16) și *Căutarea adevărului* (AT X. 485; CSM II. 400). Pentru alte apariții ale metaforei „lumina rațiunii" vezi Capitolul 1, nota 8. De analizat și paralelele biblice citate de Malebranche (Malebranche 231).

8. Cf. *Principii* IV, 196: AT VIII. 320; CSM I. 283. Fenomenul este confirmat de medicina modernă. Într-un anumit sens, exemplele alese de Descartes sînt potențial înșelătoare, întrucît el susține că și atunci cînd toate condiționările externe au fost „retezate", încă mai există ceva inerent confuz și obscur în experiența noastră senzorială. Compară cu *Principii* I, 68 și 69, și vezi mai departe în acest capitol, pp. 88–89.

9. Descartes expune legătura dintre *mathesis* și *disciplina* în termeni foarte limpezi în AT X. 378; CSM I. 19. Ideea de „disciplină universală" își are rădăcinile în filozofia greacă, așa cum recunoaște chiar Descartes atunci cînd comentează că formularea este „o expresie venerabilă cu un înțeles bine stabilit"; ideea

pare să fi jucat un rol cu totul particular în doctrinele Academiei (fondată de nepotul lui Platon, Speusippus). Cf. ALQ I. 98.

10. *De Dignitate et Augmentiis Scientiarum* (1623), III, 1 (Bacon 453).

11. Faimoasa expresie latină nu apare în *Meditații*, ci în *Principii* (I, 7), iar în forma sa franceză („*je pense, donc je suis*") în partea a IV-a a *Discursului* (AT X. 32; CSM I. 127; Boboc 130).

12. Vezi trimiterea la Arhimede în Prima Meditație: AT VII. 24; CSM II. 14; Noica 249. Vezi, de asemenea, și Al Șaptelea Set de Replici: „cînd un arhitect dorește să construiască o casă, el sapă fundația și înlătură tot pămîntul... În același fel, eu am dat deoparte tot ceea ce era îndoielnic, însă cînd am observat că îmi este imposibil să mă îndoiesc de existența unei substanțe ce gîndește sau se îndoiește, am considerat acest lucru temelia pe care puteam așeza fundamentele filozofiei mele" (AT VII. 537; CSM II. 366).

13. Pentru această expresie, vezi AT VII. 70; rîndul 17; CSM II. 48. Cf. *Căutarea adevărului*: AT X. 513; CSM II. 408.

14. Această chestiune este corelată cu o altă trăsătură a științei (*scientia*) carteziene care ar putea fi intitulată *stabilitate psihologică*. Descartes susține că, din clipa în care cel ce meditează este convins că se poate baza pe percepțiile sale pentru că este conștient de existența unui creator care nu înșală, el nu trebuie să se mai teamă că îndoieli ulterioare ar putea să îi submineze încrederea rațională în ceea ce el a perceput clar și distinct. Vezi Al Doilea Set de Replici: AT VII. 141; CSM II. 101. Vezi și Kenny (1) 192 ș. urm., și J. Tlumak, „Certitudine și metodă carteziană", în Hooker 56–61.

15. „Cînd cineva spune « gîndesc, deci exist », existența nu este derivată din gîndire prin intermediul unui silogism, ci este recunoscută ca un lucru evident de la sine, printr-o simplă intuiție a minții" (AT VII. 140; CSM II. 100). Vezi și *Conversație cu Burman*: AT V. 147; CB 4.

16. Extras din scurta biografie a lui Hobbes publicată de John Aubrey: Aubrey 230.

17. Pappus este invocat în Scrisoarea-dedicație cu care încep *Meditațiile*: AT VII. 4; CSM II. 5; Noica 237.

18. „În *analiză*, considerăm că rezultatul pe care îl căutăm este un fapt stabilit, și ne preocupăm de ceea ce dă naștere acestui

fapt, și apoi de ceea ce a fost mai înaintea aceluia, pășind astfel înapoi pînă ce ajungem la propozițiile care ne sînt deja cunoscute sau au statutul de axiomă. Dimpotrivă, în *sinteză*, faptele de la care pornim (axiomele) sînt chiar acele propoziții la care ne oprim în procesul de analiză; stabilim apoi care sînt consecințele acelor propoziții care în analiză aveau un statut de anterioritate, prin legarea fiecărei propoziții de cea următoare pînă la obținerea prin derivare a rezultatului pe care îl doream" (Pappus din Alexandria, *Collectionnes*, 634–636, în Engfer 79).

19. Pentru acest aspect al *Meditațiilor*, vezi comentariul de la CB 69 ș. urm., vezi, de asemenea, și introducerea lui Bernard Williams la Cottingham (3) viii–x.

20. Pentru două dintre cele mai clare prezentări din numeroasele discuții moderne ale acestor teme, vezi Putnam cap. 3 și 5, și Churchland, cap. 7.

21. *Pensées*, nr. 434 (Pascal II. 343). Pentru relația dintre cartezianism și scepticism la sfîrșitul secolului al XVII-lea, vezi Popkin, cap. 1.

22. „Demonstrația geometrică" a fost tipărită la sfîrșitul celui de Al Doilea Set de Răspunsuri la *Meditații.* Cf. Axioma 4 la AT II. 165; CSM II. 116. Vezi și Noica 323–324. Pentru o discuție a argumentului cauzal în favoarea existenței lui Dumnezeu, vezi Capitolul III, pp. 78 ș. urm.

23. Pentru o discuție mai detaliată a dialogului lui Descartes cu Burman pe această temă, vezi CB xxvi ș. urm.

24. Vezi Cottingham (2) 66 ș. urm. pentru mai multe detalii despre problema cercului cartezian și a posibilelor soluții ale ei. Din vasta literatură pe acest subiect, unele din cele mai lămuritoare discuții pot fi găsite la A. Gewirth, „Claritate și distinctivitate la Descartes, în *Philosophy*, 1943 (retipărit în Doney); Wilson 130 ș. urm.; Williams 184 ș. urm.

25. Există cîteva paralele științifice: *Principia* lui Newton (1687) utilizează o prezentare axiomatică. Dar nimic nu se compară cu *Etica* în dimensiuni și în aria de cuprindere a modelului deductiv.

26. Există cîteva variații: partea a II-a, de exemplu, are „postulate", dar nu axiome; partea a V-a nu are definiții.

27. De fapt, doar primele două părți ale *Principiilor* sînt expuse; lucrarea se întrerupe imediat după ce începe expunerea

părţii a III-a. Un apendice cunoscut sub titlul de *Gînduri metafizice* conţine discuţii interesante despre acele chestiuni în care vederile lui Spinoza diferă de cele ale lui Descartes.

28. *Conversaţie cu Burman*: AT V. 153; CB 12. Cf. comentariile lui Curely la C 224, nota.

29. Vezi p. 67 pentru faimoasa istorisire a lui John Aubrey despre cum „s-a îndrăgostit Hobbes de geometrie" după ce i-a căzut în mînă un exemplar din Euclid (Aubrey 230).

30. Restul sînt „probleme", adică exerciţii despre cum se pot construi figuri specifice care se demonstrează, apoi, că au proprietăţile cerute.

31. Cf. Bennett 17.

32. Toma d'Aquino distinge *grosso modo* între aceste două sensuri ale lui „evident prin sine" (*per se notum*) în *Summa Theologiae* 2. I. ii. Compară cu nota lui Curley la C 642–643.

33. „Idei comune" este traducerea standard în latina filozofică a termenului grecesc *koinai ennoiai,* utilizat cu referire la axiomele lui Euclid. Vezi şi Descartes: AT VII. 164; CSM II. 116, şi Spinoza: G IV. 13; C 171.

34 Bennett 19.

35. Euclid, *Elemente* I, definiţia 26.

36. „Adevărurile eterne" erau, pentru Descartes, acele maxime logice precum legea non-contradicţiei sau principiul după care „nimic nu naşte nimic"; astfel de maxime, spune el, „nu sînt privite ca moduri sau lucruri vii", căci ele „nu au o existenţă în afara gîndurilor noastre" (AT VIII. 22; CSM I. 208).

37. Spinoza, asemeni lui Descartes, credea că intelectul bine direcţionat şi curăţat de influenţe exterioare înşelătoare putea deveni un instrument cu totul sigur. Pentru dificultăţile de a traduce titlul latin vezi C7 şi 11.

38. Pentru metafora carteziană a „seminţelor de cunoaştere", vezi AT X. 217; CSM I. 4. Pentru teoria ideilor înnăscute care este presupusă aici, atît de Descartes, cît şi de Spinoza, vezi secţiunea de final a acestui capitol.

39. Termenii cartezieni de „clar" şi „distinct" sînt utilizaţi de Spinoza în *Tratat despre îndreptarea intelectului:* G II. 24; C 29. Precum Descartes, Spinoza insistă pe *simplicitatea* obiectelor intelectului ca o precondiţie a unei astfel de percepţii.

40. Pentru o discuție generală despre metodologia științifică a lui Descartes, vezi Cottingham (2), cap. 4; pentru o investigare a rolului experienței în știința carteziană, vezi Clarke 21 ș. urm.

41. Vezi și R. Franks, „Caricaturi în istoria filozofiei: cazul lui Spinoza", în Holland.

42. Compară Hume (2), sect. IV, pt. 2: Pîinea pe care am mîncat-o mai devreme m-a hrănit, dar nu este „cu nici un chip necesar" că ea mă va hrăni și mîine. Vezi și sect. IV, pt. 1.

43. „Necesitatea" despre care este vorba aici ar putea fi interpretată ca o necesitate „absolută", sau, dimpotrivă, ca simplu „ipotetică". A spune că starea vremii într-o anumită arie este necesară în acest ultim sens înseamnă, pur și simplu, a spune că ea nu poate fi altfel *date fiind* anumite condiții antecedente ce includ și legi ale meteorologiei. Dar legile însele, s-ar putea spune, sînt simple generalizări contingente care ar fi putut lua și o altă formă. Cu siguranță, Spinoza a susținut că adevărurile singulare sînt necesare în măsura în care ele sînt deduse din niște legi cauzale; dar, în același timp, el considera legile însele ca necesare, întrucît „derivă din esențele sau din naturile lucrurilor" (G III. 57–58). Pentru o discuție asupra diferitelor tipuri de necesitate la Spinoza, vezi Curley (1), cap. 3.

44. Regăsim aici anumite ecouri din Descartes; căci Descartes afirma că, dacă eu fac o judecată în absența unei percepții clare și distincte a rațiunii pentru care este adevărat, greșesc *chiar dacă judecata se întîmplă să fie adevărată.* Cf. *Principii* I, 44.

45. Nu tot ce este *cognitio* contează ca *scientia*; cf. discuția asupra conștiinței ateului despre proprietățile triunghiului în Al Doilea Set de Replici: AT VII. 141; CSM II. 101 și nota.

46. Vezi discuția lui Descartes despre cele cinci *degrés de sagesse* în prefața la ediția franceză a *Principiilor*: AT IXB. 5; CSM I. 181.

47. Ideea că limbajul poate induce în eroare a fost un loc comun al secolului al XVII-lea. Bacon a imaginat expresia *idola fori* („idolii pieței") pentru formele de eroare ce puteau fi puse pe seama influenței limbajului: *Novum Organum* I, 60 (Bacon 269). Cf. Descartes: „Cel ce aspiră la o cunoaștere care să depășească nivelul mulțimii, ar trebui să se rușineze dacă se ghidează după modurile obișnuite de vorbire" (AT VII. 32; CSM II. 21). Spinoza accentuează faptul că imaginile evocate de un anumit cuvînt pot varia de la persoană la persoană, într-un mod care nu fixează natura adevărată și universală a obiectului în discuție (G II. 107; C 466).

48. Cf. Platon, *Republica* 479.

49. Pentru discuția lui Descartes pe marginea acestei probleme, vezi *Regulae*: AT X. 384; CSM I. 23.

50. Spinoza utilizează „a deriva" sau „a infera" (lat. *concludere*) atunci cînd discută modul în care noi ajungem la un răspuns prin *scientia intuitiva*; și acest lucru i-a făcut pe cîțiva comentatori să obiecteze că distincția dintre rațiune și cunoașterea intuitivă nu poate corespunde în mod imediat distincției dintre ceea ce este cuprins direct de minte și ceea ce trebuie să fie demonstrat printr-un lanț de raționamente. Numai că modelul cartezian al parcurgerii rapide a unei aserțiuni inferențiale pînă ce întreg ansamblul este cuprins „dintr-o dată" arată cum „inferarea" poate regăsi treptat înțelegerea directă. O altă problemă interpretativă referitoare la modelul spinozian provine din faptul că el spune că primul tip de cunoaștere (cel intuitiv) se aplică obiectelor singulare, în timp ce cel de-al doilea este universal (*Etica* V, prop. 36, nota). Dificultatea constă în aceea că ea leagă rațiunea și intuiția de obiecte diferite; cu toate acestea, într-o discuție anterioară se ajunsese la concluzia că *același* răspuns corect trebuie să poată fi atins atît prin rațiune (*via* o demonstrație) cît și printr-o intuiție directă (II, prop. 40, nota 2). Pentru încercări de a reconcilia aceste pasaje, vezi Delahunty 78 ș. urm. și Parkinson (4) 67. Pentru o discuție globală a concepțiilor lui Spinoza despre cunoaștere, vezi Parkinson (1).

51. *Veritas sui norma* („adevărul își este propria normă"): G II. 124; C 479. *Est enim verum index sui et falsi* („căci adevărul este un semn atît pentru sine cît și pentru fals"): G IV. 320; W 352.

52. Pentru teoria binară, vezi *Ars Magna* (cca 1679): CO 430; P 2. Deși Leibniz nu a fost primul matematician care a utilizat un sistem binar, el pare să-l fi descoperit în mod independent (vezi W 240).

53. Deși Leibniz știa de modul în care Descartes folosea acest concept numai din auzite. Cf. L 84.

54. Data scrierii acestei lucrări este necunoscută. Loemker argumentează pentru cca 1679; în schimb Parkinson susține că Leibniz era mai matur și o fixează în jurul anului 1683 (L 119; P 241).

55. Cf. *Noi eseuri*, IV. ii. 1: „Toate definițiile adecvate conțin adevărurile primare ale rațiunii și, în consecință, cunoașterea intuitivă" (RB 367).

56. *Adevărurile prime*: L 267; P 87. În *Metafizica* și *Analiticile secundare*, Aristotel vorbește de propoziții în care predicatul este conținut în definiția subiectului; dar nu există nicăieri la Aristotel o afirmație de ordin general cum că predicatul este „în" subiectul oricărei propoziții adevărate (se poate întîmpla ca un „accident" să fie predicația întemeiată a unui subiect, caz în care principiul conținerii nu mai este aplicabil).

57. Acestei descrieri îi lipsește cel puțin o perspectivă importantă: pentru Leibniz, *existența* unui individ nu este conținută în conceptul subiectului, astfel încît nici chiar o analiză infinită nu ar putea revela că universul trebuie să conțină fiecare individ dat. Rațiunea pentru existența lucrurilor trebuie căutată în Dumnezeu, care, dintre toate lucrurile posibile, aduce în existență doar pe acelea care vor configura cea mai bună lume posibilă (*Teodiceea* I, 8). Cf. Capitolul V, pp. 244–245.

58. Cf. S. Brown, „Ruptura lui Leibniz de raționalismul cartezian" (în Holland 195 ș. urm.), unde se argumentează că există în filozofia lui Leibniz un abandon treptat al idealului „raționalist" al deductivismului aprioric. Pare, totuși, că, de-a lungul carierei sale, Leibniz a văzut în demonstrația apriorică modelul ideal de cunoaștere, deși, în același timp, rămînea convins că oamenii au adesea de a face cu ipoteze ce pot fi demonstrate numai a posteriori. Cf. „Despre sinteza și analiza universală" (cca 1683): toate lucrurile sînt înțelese de Dumnezeu a priori, ca adevăruri eterne... Pe de altă parte, abia de cunoaștem cîteva lucruri în mod adecvat și de abia cîteva a priori" (GP VII. 296; P 15). Vezi, de asemenea, *Noul sistem* (1695), par. 16: „De obicei este suficient ca o ipoteză să fie considerată demonstrată a posteriori dacă satisface fenomenele; dar cînd avem și alte rațiuni pentru validitatea acesteia, și acestea a priori, cu atît mai bine" (GP IV. 496; P 128). Discutînd natura sufletului, Leibniz oferă astfel un suport empiric pentru concepțiile sale, dar folosește, în același timp, argumente pur apriorice (corespondența cu Arnauld: GP II. 123–124; L 345–346). Pentru termenul de „raționalism metodologic", vezi Brown (2) 46.

59. Vezi Platon, *Republica* 518; *Menon* 18.

60. Locke I. ii. 5.

61. Cf. Capitolul IV, p. 153.

62. Pentru efectul de obstrucție produs de corp și de senzațiile asociate cu natura noastră corporală, cf. *Conversație cu Burman*: AT V. 150; CB 8. Pentru opiniile preconcepute cf. *Principii* I, 1.

63. Cf. Platon, *Republica* 518; *Menon* 18.

64. Vezi și Jolley 172 ș. urm., unde distincția dintre cunoașterea „virtuală" și cea „dispozițională" este bine prezentată.

65. Cf. *Etica nicomahică* VII, 3 (1146 b).

66. Locke I. ii, 5.

67. Pentru cunoașterea implicită la Descartes, vezi *Conversație cu Burman*: V. 147; CB 4. O prezentare dispozițională apare la Descartes, *Comentarii pe marginea unui anumit pamflet*: AT VIIIB. 359; CSM I. 304; dar acest pasaj se ocupă, într-un mod specific, de modul în care mintea este programată să răspundă stimulilor exteriori (în recepția unor calități senzoriale precum roșul). Vezi Cottingham (2) 147 ș. urm.

68. Cf. Platon, *Republica* 530; vezi și Cottingham (1) 17–19.

69. Compară A Doua Meditație (AT VII. 32; CSM II. 21), A Cincea Meditație (AT VII. 71; CSM II. 49), *Căutarea adevărului* (AT X. 495; CSM II. 400).

Capitolul III

1. Citate din Descartes: AT III. 429; K 116; Bayle: Bayle 297 și 330 („Spinoza"); Leibniz: GP IV. 439; P 26.

2. Hume (1) I. iv. 3 și I. iv. 4.

3. Cf. Platon, *Republica* 479; Aristotel, *Analiticile secundare* 74 b 5. În cazul lui Platon, căutarea permanenței l-a condus la postularea unei lumi de inteligibile situată *dincolo* de lumea observabilă a schimbării; vezi, totuși, Cottingham (1) 22 ș. urm. pentru diferitele interpretări ale implicațiilor exacte ale concepției platonice.

4. *Categorii* 4 a 10: „O substanță, aceeași și una la număr fiind, ea admite contrarii. De exemplu, un individ — unul și același fiind — pălește la un moment dat și se întunecă în altul."

5. *Categorii* 2 a 12: O substanță în sens primar este „ceea ce nu se spune despre nici un subiect și nici nu este într-un subiect, ca de pildă un om anumit sau un cal anumit".

6. „Dacă substanțele primare nu există, ar fi imposibil pentru orice alt fel de substanță să existe": *Categorii* 2 a 34. Predicatele pot exista doar în măsura în care „aparțin" (gr. *hyparchein*) sau, în terminologia scolastică mai tîrzie, „sînt intrinsece" (lat. *inhaerere*) unui subiect.

7. La această listă ar trebui adăugat conceptul de substanță ca „substrat". Locke observă, în *Eseu asupra intelectului omenesc* (1689), că: „nu avem... nici un fel de idee clară, și de aceea cuvîntul *substanță* nu are nici o semnificație; ci avem doar o vagă bănuială a unei nu știu ce... *idei*, pe care o considerăm a fi suportul (*substratum*) al acelor *idei* pe care, într-adevăr, le știm" (I. iv. 18). Aceste remarci au dat naștere la ceea ce este adesea numit „critica empiristă a substanței" — că nu are nici un sens ideea de „suport" lipsit de proprietăți, neobservat și, în principiu, neobservabil, care se află îndărătul a tot ceea ce observăm. Termenul latin *substratum* corespunde celui grecesc *to hypokeimenon*, care nu este altul decît termenul lui Aristotel pentru subiect (literal, „ceea ce este subiacent"); dar este departe de a fi clar că Aristotel înțelege prin aceasta „un nu știu ce" lipsit de proprietăți. Fără îndoială, la Descartes, Spinoza și Leibniz nu există nici o separare reală între o substanță și atributele sale definitorii (distincția este pur conceptuală, afirmă Descartes în *Principii* I, 62); astfel încît acuza „empiristă" că ei ar subscrie la ideea unui purtător misterios și lipsit de trăsături aflat „în spatele" atributelor unui lucru lovește în gol. Cf. Descartes, *Principii* I, 63: „Gîndirea și întinderea pot fi privite ca fiind cele ce constituie natura substanței inteligente, respectiv a substanței corporale; ele trebuie atunci să fie considerate pur și simplu substanța inteligentă în sine și substanța întinsă în sine — adică mintea și corpul." Vezi și *Conversație cu Burman*: AT V. 155; CB 15, și comentariul de la CB 79. Vezi, de asemenea, Spinoza, *Gînduri metafizice*: G I. 258; C 323. Pentru răspunsul lui Leibniz la critica lui Locke la adresa ideii de substanță, vezi *Noi eseuri* (RB 218): „Dacă într-o substanță distingi două lucruri — atributele sau predicatele, pe de-o parte, și subiectul lor comun, pe de alta — nu este de mirare că nu poți concepe ceva special despre acest subiect. Se întîmplă astfel pentru că, procedînd astfel, ai lăsat deja deoparte toate atributele prin care puteau fi concepute detaliile. A cere, apoi, de la acest pur « subiect în

general » mai mult decît este necesar pentru conceperea « aceluiași lucru » (de exemplu, că este același lucru cel care înțelege, dorește, raționează și imaginează) înseamnă a cere imposibilul."

8. Expresia scolastică utilizată de Descartes, *realitas objectiva* („realitatea obiectivă") avea o conotație complet diferită de cea a ideii moderne de obiectivitate. „Realitatea obiectivă" la Descartes *nu* este o caracteristică a lumii exterioare, ci o expresie care se referă la aspectele reprezentărilor mentale. În traducerea franceză a textului latin al lui Descartes (publicată în 1647), sintagma „a exista obiectiv în intelect" este tradusă prin „a exista *ca o reprezentare* în intelect".

9. *Recherche* III, ii. 6. Nu reiese foarte clar din context dacă Malebranche are aici în minte o abordare cauzală sau una ontologică atunci cînd încearcă să demonstreze existența lui Dumnezeu plecînd de la ideea de Dumnezeu. El pretinde, în *Recherche* IV, 11, că a folosit al doilea tip de abordare, dar argumentația sa face apel și la cîteva considerații cauzale (cf. Malebranche 320).

10. *Ibid.*, cap. 7: Malebranche 237.

11. Arnauld, *Idei false și idei adevărate*, cap. XXVI; pentru alte detalii ale controversei, vezi Church 61 ș. urm. și Radnor 101 ș. urm.

12. Pentru o utilă trecere în revistă a acestor chestiuni, vezi articolul lui H. M. Bracken despre Arnauld în Edwards. Problema dacă, în teoria carteziană a ideilor, este posibilă o reprezentare fără asemănare a fost tema predilectă a criticii cartezianismului în fruntea căreia s-a aflat, în ultimele două decenii ale secolului al XVII-lea, scepticul Simon Foucher (1644–1696). Pentru o prezentare detaliată a operei lui Foucher și a schimbului de idei cu Malebranche pe marginea naturii reprezentative a ideilor, vezi Watson, în special capitolul 5.

13. Berkeley, *Trei dialoguri între Hylas și Philonous* (1713): Berkeley 198.

14. Tot ce este în efect trebuie să fie prezent în cauză „fie în mod formal, fie în mod eminent"; adică trebuie să fie prezent fie literalmente, fie într-o formă mai elevată (AT VII. 41; CSM II. 28; Noica 264). În A Treia Meditație, Descartes formulează ideea că lucrurile pot fi ordonate ierarhic după „gradul de realitate" pe care îl posedă. Modurile sau modificările substanței, de exemplu, aparțin unui ordin de realitate mai redus decît substanțele. Să

luăm, de exemplu, ideile pe care mi le fac despre lucrurile materiale — ele sînt niște lucruri întinse, cu formă și în mișcare: sînt eu, oare, cauza acestor idei? Cu siguranță, în calitatea mea de pur lucru gînditor, eu nu posed întindere, formă sau mișcare; prin urmare, aceste trăsături nu pot fi conținute în mine *în mod formal*. Însă Descartes argumentează că, „întrucît întinderea, forma și mișcarea sînt simple moduri, în timp ce eu sînt o substanță, pare posibil ca ele să fie conținute în mine în chip eminent" (AT VII. 45; CSM II. 31; Noica 267). Doctrina gradelor de realitate invocată aici nu este ușor de digerat de cititorul modern; ea a fost în mod adecvat descrisă ca o „parte a ordinii intelectuale medievale care, mai mult decît oricare alta, a fost răsturnată de mișcarea de idei a secolului al XVII-lea la care Descartes însuși a contribuit într-un mod decisiv" (Williams 135). Compară cu obiecțiile pe care Descartes a trebuit să le înfrunte din partea lui Thomas Hobbes pe această temă: AT VII. 185; CSM II. 30.

15. S-a argumentat recent de către L. E. Loeb că „Descartes nu impune restricția că trebuie să fie o asemănare de esență între cauză și efect" (Loeb 140). Dar cînd Descartes introduce maxima sa cauzală în A Treia Meditație, el utilizează efectiv metafore care sugerează cu putere că tranzacțiile cauzale trebuie să fie o chestiune de „donație", de „predare" a trăsăturilor de la cauză la efect: „de unde și-ar putea lua efectul realitatea sa dacă nu de la cauză, și în ce fel i-ar putea-o da cauza dacă nu ar avea-o în ea?" (AT VII. 41; CSM II. 28; Noica 264). Trebuie să recunoaștem că cititorul *Meditațiilor* poate fi iertat dacă va presupune că totul revine la a spune că o cauză trebuie să aparțină unui ordin de realitate egal sau mai mare decît efectul său (vezi mai sus, nota 14). Cînd ajungem însă la fizica lui Descartes, devine evident că filozoful francez are nevoie de un argument mai puternic. Să presupunem, de exemplu, că cineva ar sugera că un iaz ar putea, în mod spontan, determina o parte a sa să se miște, întrucît iazul este „un lucru", avînd deci un grad de realitate mai mare decît mișcarea, care este un simplu „mod". Este mai mult ca sigur că Descartes ar respinge o astfel de sugestie; căci asta ar însemna că, dintr-o dată, apare o cantitate de mișcare care nu provine „de nicăieri" (cf. *Principii* II, 36). În concepția lui Descartes, se pare, trebuie să fim în stare să vedem de unde provin caracteristicile efectelor, iar aceasta va presupune, în cele mai multe cazuri, că

înseși cauzele posedă acele trăsături relevante. Astfel că, atunci cînd Descartes formulează principiul conservării mișcării, el face uz în mod vădit de aceleași metafore ale cauzelor care „împărtășesc“ sau își „donează“ caracteristicile efectelor lor pe care le utilizase și în *Meditații* (Cf. *Principii* II, 40; compară cu ceea ce spune Leibniz despre conservarea mișcării: vezi Capitolul IV, nota 51).

Trebuie observat, totuși, că ideea de conservare, așa cum este ea utilizată în fizica modernă, nu necesită o similaritate calitativă manifestă între cauză și efect. (Vezi cazul exploziilor produse de fuziunea atomică: natura „iese bine la socoteală“ în sensul că toată energia produsă are o justificare teoretică; efectele explozive pot avea însă caracteristici calitative ce nu se găsesc neapărat în cauze.) De fapt, Descartes însuși nu este întotdeauna clar în privința tipului de „similaritate calitativă“ pe care principiul său îl presupune; cîteodată, precum în cazul creației divine, „asemănarea“ pare mai curînd vagă și generică (cf. *Conversație cu Burman*: AT V. 156; CB 17. Vezi și L. Frankel, „Justifying Descartes' Causal Principle“, în *Journal of the History of Philosophy*, iulie 1986). Cu toate acestea, principiul adecvării cauzale și variatele formulări (atît moderne, cît și de secol XVII) ale principiilor conservării în fizică au în comun o respingere implicită a ideii lui Hume că „orice poate cauza orice“. Este considerat inacceptabil ca efectele și cauzele să fie specificate în termeni extrem de eterogeni și de ireductibili. Dacă eterogenitatea persistă, acest lucru este luat ca un semn că încă mai trebuie făcute eforturi de reducere. Compară Churchland, cap. 7.

16. Vezi pp. 127 și 151, și Capitolul IV, p. 171.

17. Cf. A Cincea Meditație: AT VII. 63 și 71; CSM II. 44 și 49. Peste aproape patruzeci de ani, scepticul Simon Foucher (1644–1696) va ridica o problemă foarte pertinentă privind calea carteziană de a stabili existența lumii exterioare prin intermediul întinderii corporale: „cum ar putea ideile, care nu au nici formă, nici întindere, să reprezinte anumite forme întinse bine determinate?“ (*Apologie des academiciens*, 1687). Pentru o discuție detaliată a criticii lui Foucher la adresa cartezianismului, a se vedea Watson, cap. 3.

18. Cf. *Principii* I, 54: „Putem avea cu ușurință două idei clare și distincte, una despre substanța creată gînditoare, cealaltă despre substanța corporală... Putem avea, de asemenea, o idee

clară și distinctă despre substanța gînditoare necreată și independentă, adică despre Dumnezeu" (AT VIII. 25–26; CSM I. 211).

19. Excepția este A Treia Meditație unde termenul „substanță" (împreună cu mulți alți termeni scolastici) este prezent din plin. Dar tocmai lectura acestei Meditații îl va convinge cel mai greu pe cititor să accepte că Descartes a reușit să înlăture toate opiniile preconcepute și că a reluat totul „de la temelie", fiind ghidat numai de „lumina naturală".

20. Că este nevoie de o acțiune divină continuă pentru a păstra lucrurile în ființă este demonstrat, crede Descartes, de natura timpului: „Diferitele segmente ale timpului nu depind unul de altul; de aceea, faptul că admitem că un corp a existat pînă acum « prin sine »... nu este suficient pentru a-l face să existe în viitor, dacă nu ar exista un fel de putere în el care să-l recreeze practic continuu" (AT VII. 110; CSM II. 79). Pentru o discuție a acestui argument, vezi Sorell 60–61.

21. Cîteodată limbajul lui Descartes este imprecis, probabil și datorită faptului că latina nu posedă nici articol definit, nici articol nedefinit. Iată de ce *substantia* poate însemna „substanța în general" (în cazul materiei corporale, sau al „corpului în general"); dar, la fel de bine, și „o anumită substanță". În *Principii* I, 63, Descartes vorbește de întindere ca de esența substanței corporale; dar în articolul următor el pare să alunece în modul convențional de exprimare, în care substanțele sînt niște lucruri particulare: „întinderea poate fi considerată ca un *modus substantiae* [mod al unei substanțe] în măsura în care *unul și același corp* poate fi extins în diferite feluri" (AT VIII. 31; CSM I. 215).

22. Cf. Kenny (1) 58–60, care reia cuvintele lui Bertrand Russell: „Cuvîntul « eu » este comod din punct de vedere gramatical, dar nu descrie un dat real" (Russell (2) 440).

23. Vezi și comentariul din *Conversație cu Burman*: CB 84–85.

24. Cf. Aristotel, *De Anima* II: întrucît sufletul este „forma" corpului, el nu are o existență separată, nu mai mult decît poate exista forma oricărei alte structuri organizate separat de structura materială în chestiune.

25. Cf. *De Anima* III, 5. Marele filozof musulman și comentator al lui Aristotel, Averroes (1126–1178), considera că sufletele umane, după moartea corpului, își pierd orice individualitate și se dizolvă pur și simplu într-un spirit universal. „Intelectul

activ" al lui Aristotel este identificat, în această interpretare, cu spiritul etern și universal: nu există conștiință individuală după moarte. Cf. atacul lui Leibniz la adresa acestei doctrine în „Reflecții pe marginea doctrinei unui singur spirit universal" (1702): GP VI. 529; L 554.

26. „*Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur: hoc est id cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat*" (*Etica* I, def. 3). Citatul afirmă literalmente „... al cărui concept nu are nevoie de conceptul unui lucru de la care [conceptul] ar trebui să se formeze".

27. „*Quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.*" Cf. Descartes: „proprietatea principală" a unei substanțe „constituie natura și esența sa" (*naturam essentiamque constituit*") (*Principii* I, 53).

28. În *Regulae*, Descartes admite, pe lîngă naturile materiale și naturile gînditoare, și „naturi comune", precum existența, unitatea, durata, care (așa cum indică numele lor) sînt atribuite atît lucrurilor gînditoare, cît și lucrurilor corporale (AT X. 419; CSM I 45). În *Principii* însă, Descartes argumentează că asemenea concepte universale nu sînt atribute reale ale lucrurilor, ci simple „moduri ale gîndirii noastre" (cf. *Principii* I, 57 și 58). Vezi exegeza lui Spinoza din *Gînduri metafizice*: G I, 244; C 310. Într-un articol critic despre Spinoza, Leibniz atacă teza „nesuprapunerii", argumentînd că două substanțe *A* și *B* pot avea atribute diferite, dar și anumite atribute în comun, de exemplu, *A* ar putea avea *c* și *d*, iar *B* ar putea avea *d* și *f* („Despre *Etica* lui Benedict Spinoza" (1678): GP I. 142; L 198).

29. Întregul argument este ceva mai complex și i-a pus în încurcătură pe mulți comentatori. Dacă S_1 și S_2 sînt distincte, trebuie să existe o diferență, susține Spinoza, fie între atributele lor, fie între „dispozițiile" lor (adică între modurile sau stările în care se află). Primul tip de diferență este eliminat *ex hypothesi* (întrucît am presupus că cele două substanțe au aceeași natură). Al doilea însă (diferența în dispoziții) poate fi înlăturat, spune Spinoza, căci „o substanță este anterioară prin natura ei dispozițiilor sale" (ceea ce înseamnă, probabil, că dispozițiile sînt irelevante pentru identitatea unui lucru ca substanță). Asta ne lasă cu presupunerea a două substanțe S_1 și S_2 al căror concept și definiție sînt identice. Dar cum ar mai putea exista, în acest caz,

vreo distincție între ele? Pentru o critică a acestui argument și o „reconstrucție analitică" a argumentului, vezi Bennett 66 ș. urm.

30. Exemplul lui Spinoza se referă la „douăzeci de ființe omenești existînd în natură". Cauza acestui fapt „nu poate fi conținută în natura umană însăși, căci adevărata definiție a omului nu implică numărul douăzeci" (G II. 51; C 415). Aceasta este una din cele două demonstrații pe care Spinoza le furnizează pentru propoziția că nu pot exista două substanțe de aceeași natură, cealaltă fiind cea la care ne-am referit mai sus, în nota 29.

31. Cf. Bennett 30 ș. urm.

32. Dar vezi mai sus, nota 15.

33. Observată, de exemplu, în Scruton 20. Trebuie totuși remarcat că Spinoza avea o poziție extrem de critică la adresa multor aspecte ale cabalismului; vezi comentariile sale despre „sminteala" „bufonilor" cabalistici (G III. 135–136).

34. *Principii* I, 28. În mod semnificativ, versiunea franceză (publicată trei ani mai tîrziu) omite referirea la natură. Expresia latină a lui Descartes, „*Deus aut natura*" sugerează, probabil, o disjuncție ușor mai accentuată decît „*Deus seu Natura*" a lui Spinoza (sugestia de interșanjabilitate între cei doi termeni este mai redusă); dar există o mulțime de alte locuri în scrierile lui Descartes unde „natura" apare în contexte care nu lasă nici o îndoială că ceea ce se sugerează nu este o creație (pasivă), ci un creator (activ). Vezi discuția despre senzații ca semne predeterminate prin natură (*Tratat despre om*: AT XI. 4; CSM I. 81; cf. A Șasea Meditație: AT VII. 87; CSM II. 60).

35. Malebranche 229. Teza că „vedem toate lucrurile în Dumnezeu" este enunțată explicit și apărată în *Căutarea adevărului*, III, ii, 6. Oricît de surprinzătoare ar părea, teza lui Malebranche nu este în nici un fel revoluționară: așa cum foarte pertinent a arătat T. M. Lennon, ea poate fi interpretată ca o încercare serioasă de a da un sens filozofic concepției pauliniene despre Dumnezeu ca Acel „în care trăim și ne mișcăm și sîntem" (Fapte 17: 28). Vezi comentariul lui Lennon relativ la Malebranche 759.

36. Bayle 300.

37. *Summa Theologiae* I, *qu.* 2, *art.* 3: *„nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso,*

quod est impossibile". Cf. ALQ II. 527, nota. Termenul de „cauză eficientă" provine din clasificarea aristotelică a cauzelor: vezi nota 39 de mai jos.

38. Prima demonstrație din A Treia Meditație (discutată la pp. 110–111) își ia ca punct de sprijin realitatea obiectivă (conținutul reprezentativ) al ideii mele de Dumnezeu. A doua (mult mai scurtă) începe în felul următor; „am de gînd să cercetez mai departe dacă pot exista eu însumi, cel care are ideea aceasta, fără ca o asemenea ființă să existe" (AT VII. 48; CSM II. 33; Noica 269). Pentru relația dintre cele două demonstrații din A Treia Meditație, vezi Cottingham (2), cap. 3.

39. *Causa* este tălmăcirea filozofică standard pentru grecescul *aitia.* Cu toate acestea, dacă privim mai îndeaproape celebra clasificare a lui Aristotel a celor patru *aitiai,* este clar că ceea ce el discută reprezintă mai mult decît cauzalitatea în sensul ei modern. Descoperim, mai degrabă, că el ia în discuție patru tipuri de „motive pentru care", patru tipuri de expresii menite să dea conținut propozițiilor care încep cu „pentru că ...". Acestea cuprind specificări de *scop* („cauze finale"), de *ingredienți materiali* („cauza materială"), de *agent productiv* sau de *sursă a schimbării* („cauza eficientă"), de *natură* sau *esență* a lucrului în speță („cauza formală"). Vezi *Metafizica* 1034 a–b.

40. Deși el oferă ceea ce el numește o demonstrație a posteriori: a fi capabil de existență înseamnă a avea putere; astfel încît, dacă ființele finite posedă puterea de a exista, în timp ce o ființă infinită este lipsită de această putere, ființele finite ar fi mai puternice decît o ființă infinită, ceea ce este absurd (G II. 53, rîndurile 30–35). Dar acest argument este a posteriori numai în sensul că una dintre premise se referă la existența ființelor finite. Prima premisă însă (a exista înseamnă a avea putere — *posse existere est potentia*) este premisa crucială; se presupune că ea este cunoscută a priori, ceea ce ar permite (așa cum Spinoza însuși observă) construcția unei versiuni pur a priori a argumentului (cu alte cuvinte, că o ființă infinită trebuie prin definiție să posede puterea de a exista, că ea trebuie, de aceea, să existe; G II. 54; rîndurile 5–10). Pentru formularea carteziană a acestei versiuni a argumentului ontologic bazat pe ideea de putere de a exista, cf. AT VII. 119; CSM II. 85.

41. Comentatorii nu s-au pus de acord dacă demonstrația carteziană a priori a existenței lui Dumnezeu este logic independentă de demonstrația sa a posteriori. Unii susțin că demonstrația existenței lui Dumnezeu din A Cincea Meditație funcționează doar o dată ce este garantată temeinicia percepțiilor noastre clare și distincte, și că pentru a stabili acest lucru avem nevoie de demonstrația formulată mai înainte (în A Treia Meditație) a unui Dumnezeu care nu înșală. Pentru mai multe detalii asupra acestei chestiuni, vezi Cottingham (2) 63–64. Pentru demonstrația din A Treia Meditație, vezi mai sus pp. 110–111.

42. Compară cu critica formulată de Gassendi în Al Cincilea Set de Obiecții: „existența nu este o perfecțiune în Dumnezeu sau în orice altceva; este cea fără de care perfecțiunea nu poate fi prezentă" (AT VII. 323; CSM II. 224). Discuții moderne ale argumentului ontologic au tins să se concentreze pe chestiunea cea mai generală dacă existența este un predicat. Întinsa literatură pe această temă nu poate fi reamintită aici; pentru o trecere în revistă a cîtorva dintre chestiuni, vezi Kenny (1) 168, Cottingham (2) 59 și 74–75, Curley (2) 153–154.

43. Deși conceptul de substanță este explicit legat de cel de perfecțiune în *Etica* I, prop. 11, nota (G II. 54, rîndurile 20–35; C 419).

44. Pentru ca *X* să exercite o influență cauzală asupra lui *Y*, *X* ar trebui (în virtutea principiului similarității cauzale) să aibă ceva în comun cu *Y*.

45. Cartea a IV-a, cap. 11: Malebranche 317–318. Dar vezi și nota 9 de mai sus.

46. Descartes recunoaște că pot exista idei „închipuite", cu alte cuvinte, concepte care nu corespund adevăratelor esențe; dar încercările sale de a arăta că putem deosebi fără nici o dificultate asemenea concepte suspecte de acelea care corespund realmente adevăratelor esențe sînt departe de a fi satisfăcătoare (cf. AT V. 162; CB 23). Spinoza, în discuția sa despre ideile „închipuite", afirmă că falsitatea lor este „ușor de pus în lumină". Însă „ușurința" începe să pară îndoielnică din clipa în care el spune în continuare că procesul necesită o atenție deosebită și o expunere a implicațiilor ideilor relevante (G II. 23; C 28). Pentru mai multe detalii despre concepțiile lui Spinoza despre adevăr și falsitate, vezi Capitolul II, pp. 90–92.

47. Astfel, dualismul cartezian este adesea susținut de afirmația că existența nematerială este cel puțin conceptibilă. Compară critica pe care Arnauld o adresează argumentului lui Descartes referitor la distincția dintre minte și corp, discutată în Capitolul IV, p. 165.

48. Pentru o discuție a acestei manevre, vezi Brown (2) 62.

49. „Mă voi aventura să afirm, ca o propoziție generală care nu admite nici o excepție, că această cunoaștere [a chestiunilor de fapt] nu este niciodată atinsă prin raționamente *a priori*, ci provine în întregime din experiență": Hume (2), sect. IV, pt. 1.

50. Leibniz amintește de „eliberarea de jugul lui Aristotel" în *Noul sistem* (1695): GP IV. 478; P 116; Bădărău 72, 324. Într-o scrisoare către Simon Foucher redactată cu mult timp înaintea acestei lucrări, el remarcă faptul că Gassendi și Bacon au fost „primii filozofi moderni care mi-au căzut în mîini" (G I. 370; L 152). Pierre Gassendi (1592–1655) propusese o teorie atomistă bazată pe sistemul filozofului grec Epicur (341–270 *a. Chr.*); lucrarea sa majoră, *Syntagma Philosophicum,* a fost publicată postum în 1658. În fizica lui Gassendi, comportamentul tuturor obiectelor materiale este explicat în termeni de combinații ale atomilor în vid, atomii fiind caracterizați doar cu ajutorul calităților primare de dimensiune, formă și înclinație pentru mișcare. Numai că Gassendi respinge materialismul epicurean rigid, susținînd, în schimb, existența unui suflet rațional nemuritor. Francis Bacon (1561–1626) este, astăzi, cel mai bine cunoscut pentru „metoda inducției", expusă în partea a II-a a lucrării sale, *Novum Organum* (1620). Dar filozofia științei pe care o practică el nu este atît de evident „empirică" precum se sugerează; el credea că explicarea proceselor naturale depindea de structura interioară neobservată a corpurilor — ceea ce el numea *latens schematismus*. Într-un pasaj din *Novum Organum* care se poate să îl fi influențat pe Leibniz, el respinge reducționismul atomiștilor, „care presupun că există vidul și materia neschimbătoare, ceea ce este fals", și sugerează că structura interioară a lucrurilor depinde de „adevăratele particule, așa cum se va descoperi că sînt" (*Novum Organum* II, 8: Bacon 307).

51. Cf. L 151. La Paris, Leibniz l-a întîlnit pe distinsul filozof și teolog Antoine Arnauld, cel care a studiat îndeaproape opera lui Descartes (vezi Capitolul I, nota 49). Arnauld era un membru

al grupului Janseniștilor (care l-au luat pe Sf. Augustin drept model); *La Logique ou l'art de penser* (pe care a scris-o cu Pierre Nicole) a apărut în 1662, și este puternic influențată de ideile carteziene. Pentru disputa lui Arnauld cu Malebranche, vezi pp. 112–113.

52. În ciuda reducționismului său ontologic, Spinoza insista că cele două atribute ale întinderii și gîndirii erau distincte și incomensurabile, el păstrînd astfel un dualism *atributiv*. Vezi Capitolul IV, p. 175.

53. Este vorba de „Disputa metafizică asupra principiului individualității" (1663); vezi Capitolul I, p. 41.

54. Sistemele tradiționale de definiții prin *genus* și *differentia* începeau cu „clasele de lucruri cele mai înalte" (*summa genera*), după care coborau, prin ramificații, pînă la o mulțime de *infima species*, de tipuri naturale primare. Această metodă era cunoscută sub numele de „arborele lui Porphyrios" (după numele comentatorului lui Aristotel din secolul al XIII-lea). Despre poziția lui Descartes față de această metodă, vezi *Căutarea adevărului*: AT X. 516; CSM II. 410.

55. Compară cu argumentul lui Spinoza în favoarea unicității substanței; vezi mai sus, pp. 125 ș. urm.

56. În *Adevărurile prime* (cca 1686), Leibniz formulează acest principiu în felul următor: „În natură nu pot exista două lucruri individuale care să difere doar numeric... nu vor putea fi găsite niciodată două ouă, frunze sau fire de iarbă perfect asemănătoare" (CO 519; P 88–89). Pentru o discuție a rațiunilor (altele decît principiul *Inesse*) care stau la baza postulării identității indiscernabilelor, vezi Brown (2) 182–183.

57. Leibniz se întoarce frecvent la această chestiune în corespondența lui cu Arnauld. În textul citat, așa cum a indicat Stuart Brown, Leibniz se limitează la aserțiunea ipotetică după care *dacă* aceste corpuri sînt adevărate substanțe, ele trebuie să aibă un principiu de unitate (cf. Brown (2) 140). Compară cu textul din „Metodă de descoperire" (cca 1686): „fie nu există substanțe corporale, iar corpurile sînt simple fenomene... *fie* există [în ele] ceva analog sufletului" (GP VII. 134; P 81). În cele din urmă, Leibniz a ajuns la convingerea că — în special în cazul materiei anorganice — corpurile sînt simple „fenomene bine întemeiate" (cf. analiza pe care o face *Principiilor* lui Berkeley (1710), citată în Brown (1) 88). Cf. Capitolul IV, p. 144.

58. Aristotel definise sufletul (*psyche)* ca o „substanță *qua* formă a unui corp natural"; unde prin „formă" se înțelegea, cu aproximație, principiul organizațional în virtutea căruia un corp organic este capabil să îndeplinească variatele sale funcții (creștere, nutriție, senzație etc. Cf. Aristotel, *De anima* 412 a 19). Din această terminologie (sufletul ca substanță *qua* formă) s-a dezvoltat complexa doctrină scolastică a formelor substanțiale — determinantul „substanțial" exprimînd, în opinia anumitor gînditori scolastici, ideea cu totul *ne*aristotelică după care forma este capabilă, în principiu, să existe „prin propriile sale puteri", în mod independent de structurile materiale și de configurațiile implicate. De aici, în acord cu doctrina transsubstanțierii în Euharistie, materia pîinii și a vinului rămîn inalterate, dar forma lor se schimbă, astfel încît, după consacrare, ea devine o substanță diferită: trupul și sîngele lui Cristos. Pentru rolul doctrinei formelor substanțiale în relație cu dogma transsubstanțierii, pentru problemele cu care Descartes s-a confruntat ca rezultat al negării formelor substanțiale, vezi R. A. Watson, „Transsubstantiation among the Cartesians", în Lennon 127 ș. urm.

59. Grecescul *entelecheia* (literal „activitate" sau „actualitate") este unul din termenii utilizați de Aristotel în descrierea sufletului în *De Anima* II. Cf. „Răspunsul lui Leibniz către M. Bayle" (1702): „substanțele simple sau principiile active pe care le numesc și eu, după Aristotel, entelehii primitive" (GP IV. 556; L 576). De fapt, Aristotel însuși distinge între „actualitate primă" (sau dispoziție) și „actualitate secundă" (sau activitate); sufletul (*psyche)* este definit ca „actualitate primă a unui corp viu". Adjectivul grecesc corespunzător *enteles* înseamnă „complet" sau „perfect", și în special pe această conotație insistă Leibniz.

60. Se acceptă, în general, că prima oară cînd Leibniz utilizează acest termen pentru a se referi la o substanță este într-o scrisoare către marchizul de L'Hôpital din 1695 (M xxxvi). Loemker arată, totuși, că termenul era în uz de la Bruno (L 508).

61. „Ele au ceea ce este perfect." Vezi mai sus, nota 59.

62. „La început eram dispus să dau dreptate acelor filozofi contemporani... precum Galilei, Bacon, Gassendi, Descartes, Hobbes și Digby cînd susțineau că, în explicarea fenomenelor, nu trebuie neapărat să recurgem la Dumnezeu sau la vreun alt lucru, formă sau calitate nematerială" („Împotriva ateiștilor" (1669): GP IV. 106; L 110).

63. *Recherche* VI, ii, 3: Malebranche 450.

64. Cf. F. Suarez, *Disputationes Metaphysicae* (1579), XII. ii. 4. Pentru poziția lui Leibniz față de calitățile oculte, vezi „Consecințele metafizice ale principiului rațiunii" (cca 1712): „Principiul fundamental... că nu există nimic fără o rațiune... ne dispensează de toate calitățile oculte inexplicabile și de alte fragmente similare" (CO II; P 172).

65. *Prima cercetare* (1748): Hume (2), sect. VII, pt. 2.

66. Vezi mai departe Cottingham (1) 143 ș. urm.; pentru o colecție recentă de expuneri despre raționalitate în știința modernă, vezi Hollis și Lukes.

67. Leibniz discută sistemul lui Democrit într-o lucrare din 1669, dar argumentează că acesta nu poate explica fenomene fundamentale precum *coeziunea.* Dacă luăm cazul a două corpuri lipite unul de altul printr-un mecanism oarecare, să zicem, prin intermediul unor cîrlige microscopice, aceasta ar presupune că aceste cîrlige trebuie să fie dure și rezistente: „Dar de unde această rezistență? Trebuie să presupunem cîrlige și cîrlige la infinit?" (GP IV. 108; L 112).

68. O versiune a argumentului ce pornește de la contingență formează a treia din cele „Cinci căi" de demonstrare a existenței lui Dumnezeu ale lui Toma d'Aquino.

Capitolul IV

1. Citatele sînt din Descartes: AT VIII. 52; CSM I. 232; Malebranche: *Recherche* I (Malebranche 2); Leibniz: GP IV. 483; P 121.

2. Vezi, de exemplu, Churchland, cap. 8; Hofstadter și Dennett, cap. 23; Shoemaker 287 ș. urm. Vezi și Cottingham (2) 119 ș. urm. Pentru o apărare recentă a dualismului (chiar dacă într-o variantă „slabă"), vezi Swinburne, cap. 8.

3. A se compara cu critica severă adusă de Arnauld: „pe cît pot să îmi dau seama, tot ce rezultă este că pot dobîndi o cunoaștere despre mine însumi fără a avea o cunoaștere a trupului. Dar încă nu este... sigur că nu greșesc excluzînd trupul din esența mea" (Al Patrulea Set de Obiecții: AT VII. 201; CSM II. 141).

4. Cf. Leibniz, *Noul sistem*: GP IV. 482; L 456; Bădărău 329.

5. Cf. T. Nagel, „Brain Bisection and the Unity of Consciousness", în Nagel (1) 164.

6. Pentru discuții mai detaliate despre argumentul divizibilității, vezi Cottingham (2) 116 ş. urm.

7. Pentru concepția lui Descartes despre rolul evenimentelor din creier în senzație și imaginație, vezi J. Cottingham, „Cartesian Trialism", *Mind*, 1985.

8. Pentru concepția lui Descartes despre nemurire și viața de apoi vezi synopsisul la *Meditații*: AT VII. 13; CSM II. 10; Noica 243. În privința indivizibilității în relație cu doctrina creștină, vezi Al Șaptelea Set de Obiecții: AT VII. 520; CSM II. 354. Totuși, o caracteristică centrală a doctrinei creștine rezidă în ideea învierii *trupești*, ceea ce face ca doctrina vieții de apoi să fie independentă de teza imaterialității spiritului. În această privință, cf. Swinbume, cap. 15.

9. În privința versiunilor moderne ale asertiunii că existența în afara trupului este — logic, cel puțin — posibilă sau conceptibilă, a se compara cu Sprigge 19–21 (deși autorul admite în mod implicit că ceea ce pare conceptibil se poate dovedi logic inconceptibil).

10. Cf. Critica lui Leibniz la argumentul ontologic: pp. 137 ş. urm.

11. N. Malebranche, *Méditations chrétiennes et métaphysiques* IX. 23; cf. Church 53 ş. urm.

12. Locuțiuni precum „*X* se ciocnește de *Y*" par a presupune noțiuni precum forța și rezistența care ne duc mult dincolo de simplele proprietăți geometrice. Totuși, Descartes pare să fi crezut că o concepție tridimensională despre întindere implică soliditatea și impenetrabilitatea (AT VII. 442; CSM II. 298 și AT XI. 33; CSM I. 91). Vezi în plus Cottingham (2) 86 ș. urm. și Williams 229.

13. *Principiile cunoașterii umane* (1710), par. 19: Berkeley 68 (sublinierea noastră).

14. În privința aderării lui Locke la cadrul cartezian, vezi Locke II. xiii. 22 și xxiii. 31; pentru cîteva dintre criticile sale vezi II. xix. 4 și II. xxiii. 29.

15. Locke IV. iii. 6.

16. Cf. Locke IV. x. 16: „oricum ar fi puse împreună, particulelor negînditoare de materie nu li se poate adăuga nimic în afara unei noi relații de poziționare, care nu le poate conferi gîndire și cunoaștere". A se compara cu Leibniz, Prefața la *Noile eseuri*: „simțurile și gîndirea nu sînt naturale pentru materie și există numai două moduri în care ele pot apărea în ea: prin combinarea ei de către Dumnezeu cu o substanță căreia îi este naturală gîndirea sau prin punerea de către Dumnezeu a gîndirii în ea printr-un miracol" (RB 67).

17. Referitor la modul în care a fost dezvoltat conceptul de materie chiar și în secolul imediat următor lui Descartes, vezi Yolton.

18. Descartes argumentează, de asemenea, că, fiind situată în apropierea conjuncției nervilor optici, glanda pineală poate servi drept loc al unificării a două seturi de stimuli optici într-o singură imagine (*Pasiunile,* I, 32).

19. Vezi și *Tratat despre om*: AT XI. 143; CSM I. 102 și *Optica*: AT VI. 130; CSM I. 167.

20. Pentru mai multe detalii despre „caracterul arbitrar" al relației dintre mișcările creierului și senzații, vezi Cottingham (2) 138 ș. urm.

21. *Recherche de la vérité* V, I (Malebranche 338). În *Comentarii pe marginea unui anumit pamflet*, Descartes însuși vorbește despre faptul că spiritul elaborează anumite reprezentări *cu prilejul* mișcărilor corporale (AT VIII. 359; CSM I. 304).

22. Pentru mai multe detalii despre relația dintre ocazionalismul malebranchian și cartezianismul ortodox, vezi Watson 109–110. În ceea ce privește relația dintre senzații și evenimentele creierului, care, pentru Descartes, pare a se reduce la o conjuncție arbitrară de elemente eterogene, singurul tip de explicație pe care Descartes pare dornic sau capabil să îl dea este unul pe care îl evită sistematic în restul filozofiei sale — o explicație în termeni de cauze finale sau de scopuri: senzațiile orînduite de Dumnezeu sînt acelea care „conduc la prezervarea unui om sănătos" (AT VII. 87; CSM II. 80). Vezi și Cottingham (2) 140 ș. urm.

În chestiunea interacțiunii, unii comentatori au argumentat recent că totuși Descartes *nu* a considerat problematică interacțiunea dintre substanțe eterogene. Vezi, de exemplu, R. C. Richardson, „The « Scandal » of Cartesian Interactionism", *Mind*, 1982. Cu

siguranță că, în scrisoarea către Clerselier din 12 ianuarie 1646 (AT IX. 213; CSM II. 275), discutînd despre percepția senzorială, Descartes pare într-adevăr să spună că natura diferită a sufletului și a trupului nu ar trebui să împiedice interacțiunea lor. Dar este periculos să luăm *mot à mot* această afirmație. În primul rînd pentru că Descartes admite fără înconjur că nu se află în situația de a da o descriere satisfăcătoare relației spirit–trup (prin urmare, el nu vrea să spună că nu există nici un fel de dificultăți în concepția sa despre natura spiritului). În al doilea rînd, el continuă prin a observa — cu oarecare regret, după cît se pare — că propriile sale puncte de vedere nu sînt mai ușor de acceptat decît descrierea scolastică a percepției senzoriale (descriere pe care o considera, desigur, complet ininteligibilă). A se compara cu un pasaj foarte asemănător din scrisoarea către „Hyperaspistes“ din august 1641 (AT III. 424; K 112); a se vedea, de asemenea, și comentariile lui Alquié în ALQ II. 362. Concluzia mea este că aceste texte oferă probe insuficiente în favoarea ideii că Descartes nu vedea nici o dificultate în a presupune o interacțiune între substanțe eterogene. Pe de altă parte, există multe pasaje în care, în mod implicit sau chiar explicit (vezi *Principiile* IV, 198), Descartes pare a ne spune că este dificil, dacă nu chiar imposibil, de înțeles o astfel de interacțiune (vezi și Cap. III, și nota 15 de mai sus).

23. Cf. *Etica* I, prop. 13: „o substanță absolut infinită este indivizibilă“.

24. Distincția dintre produsele (deseori înșelătoare) ale facultății imaginației și percepțiile clare și demne de încredere ale intelectului este preluată de la Descartes, cf. AT VII. 365; CSM II. 252.

25. „*Aquam quatenus aqua est dividi concipimus... at non quatenus substantia corporea*“ (G II. 60; C 424). Folosirea frecventă de către Spinoza a termenului calificativ *quatenus* („în măsura în care“) a fost criticată de unii comentatori ca implicînd un fel de prestidigitație logică (cf. Scruton 116). Dar, în cazul de față, argumentul lui Spinoza poate fi privit ca o dezvoltare a ideii carteziene că lucrurile pe care le considerăm obiecte obișnuite și părți ale materiei sînt simple modificări ale *res extensa*. Și dacă *res extensa* este interpretată (așa cum face deseori Descartes) pur și simplu ca spațiu, atunci există cel puțin un sens în care ea nu este susceptibilă de a fi divizată în părți. Referitor la acest tip de interpretare, vezi Bennett 86.

26. Interesant, la un rezultat asemănător (întinderea și gîndirea sînt proprietăți compatibile) a ajuns, deși pe o cale diferită, filozoful platonician din Cambridge, Henry More (1614–1687). La început, acesta l-a sprijinit pe Descartes — „acel meșteșugar sublim și subtil“, după cum îl numea el —, salutînd atacurile sale la adresa scolasticii, concepția despre filozofie ca sistem unificat și apărarea doctrinei creștine a nemuririi sufletului. Dar, chiar și în schimbul de scrisori dintre el și Descartes de la finele anilor 1640, el a criticat cîteva aspecte ale fizicii carteziene, ajungînd apoi la concluzia că distincția carteziană dintre substanța gînditoare și substanța întinsă deschidea drum ateismului (din moment ce, pentru More, contestarea localizării spațiale a spiritelor — ceea ce el numea „nullibism“— atrăgea după sine faptul că spiritele nu mai erau „nicăieri“, fiind deci incapabile de a iniția mișcări). În al său *Enchiridion Metaphysicum* (1671), More susține că întinderea este o proprietate a *tuturor* substanțelor, fie ele materiale sau spirituale; faptul că gîndirea și întinderea sînt distincte din punct de vedere conceptual nu dovedește că ele sînt incompatibile. Deși aceasta este în acord cu perspectiva lui Spinoza, More nu a acordat prea mult timp metafizicii moniste spinoziene; asemeni celei mai mari părți a contemporanilor săi, el o considera o impietate și o primejdie la adresa credinței creștine. Spinoza însuși a fost descris de către More drept „evreu la început, cartezian apoi, iar acum ateu“ (în scrisoarea către Robert Boyle din 4 decembrie 1671). Pentru o bună descriere a ostilității lui More față de sistemul cartezian de gîndire și cele înrudite cu el, vezi A. Gabbey, „Philosophia Cartesiana Triumphata“, în Lennon 171 ș. urm. Pentru criticile aduse lui Spinoza de către colegul platonician al lui More, Ralph Cudworth (1617–1688), vezi Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe* (1678).

27. Doctrina atributelor infinite este subiectul multor speculații printre comentatori — multe dintre ele sterile. Spinoza însuși afirmă (în scrisoarea 64) că „spiritul omenesc nu poate ajunge la cunoașterea vreunui atribut al lui Dumnezeu, în afara celor ale gîndirii și întinderii (G IV. 278; W 307).

28. De aici eticheta de „dualism atributiv“, aplicată uneori sistemului lui Spinoza. Referitor la acest termen, vezi Williams 293.

29. Anticipîndu-l pe Spinoza, Henricus Regius remarca în *Pamfletul* său din 1647: „de vreme ce atributele gîndirii și întinderii nu sînt opuse, ci doar diferite, nu există nici un motiv pentru ca spiritul să nu fie un fel de atribut coexistent întinderii în același subiect" (AT VIIIB. 343; CSM I. 294). Replica lui Descartes este instructivă: „aceasta ar fi o contradicție, din moment ce ar fi echivalent cu a spune că unul și același subiect are două naturi diferite" (AT VIIIB. 350; CSM I. 298).

30. Faimoasa expresie „fantoma din mașină", ce descrie perspectiva carteziană asupra omului, provine de la Gilbert Ryle (Ryle, cap. 1). Spinoza recunoaște că mulți oameni sînt convinși că spiritul interacționează efectiv într-un mod cauzal cu trupul, dar argumentează că, dacă este analizată îndeaproape, această opinie se dovedește a fi de o confuzie extremă (G II. 142; C 495).

31. Referitor la acestea, vezi Delahunty 195. Thomas Nagel definește concepția aspectului dual al spiritului drept concepția „în care un lucru poate avea două seturi de proprietăți ce se exclud reciproc — proprietăți mentale și proprietăți fizice" (Nagel (2) 31). Această caracterizare i s-ar potrivi foarte bine lui Spinoza.

32. Dintr-o scrisoare către Simon de Vries din martie 1663. Celălalt exemplu dat de Spinoza în acest pasaj se referă la culori: „prin suprafață plană înțeleg ceea ce reflectă toate razele de lumină fără nici o schimbare; de asemenea, înțeleg același lucru prin *alb*, cu excepția că acesta este numit alb în relație cu un om care privește suprafața plană". Aceasta sugerează că una și aceeași trăsătură poate fi descrisă în limbajul obiectiv al științei, dar și în termenii pătrunderii subiective a acelei trăsături în conștiința observatorului. În acest caz, dificultatea constă în faptul că exemplul pare să fie mai degrabă o instanță a chiar fenomenului ce urmează a fi explicat prin el, decît un analog explicativ al relației dintre gîndire și întindere.

33. Vezi Parkinson (4) 43 (unde se simte fără rezerve că ceea ce este implicat aici nu este „decît o metaforă" pentru relația spirit–trup).

34. De fapt, exemplul lui Spinoza se referă la „un cerc care există în natură" și la „ideea din Dumnezeu a cercului existent" (vezi p. 175).

35. Referitor la abordările funcționaliste ale spiritului, vezi Dennett (1) pt. III și Shoemaker, cap. 9.

36. Pentru dificultăţile de a deduce concepte precum *soliditatea* din concepţia geometrică carteziană asupra materiei, vezi mai sus, nota 12.

37. Bayle 368. După cum arată acesta, cartezienii aveau tendinţa de a „rezolva" această problemă recurgînd la puterea lui Dumnezeu în calitate de „cauză unică şi nemijlocită a mişcării" (Bayle 369). Cf. Descartes, *Principiile* II, 36: AT VIII. 61; CSM I. 240.

38. Acestă obiecţie este ridicată în *Dicţionarul* lui Bayle: Bayle 359, citat în Brown (1) 87.

39. Pentru expresia „particule punctiforme de energie", vezi Ross 53. Pentru trecerea treptată, în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, de la concepţia carteziană despre materia inertă înspre o concepţie mai energică, vezi Yolton, în special cap V.

40. Pentru o discuţie mai amplă despre motivele lui Leibniz de a respinge doctrina carteziană a materiei ca *res extensa*, cf. Jolley 98–99 şi I. Hacking, „Individual Substance", în Frankfurt 137 ş. urm.

41. Dintr-o notiţă rezumativă, scrisă de mînă şi descoperită la sfîrşitul exemplarului lui Leibniz din *Principiile cunoaşterii umane* a lui Berkeley (1710). Pentru o discuţie a importanţei acestui rezumat, vezi Brown (2) 42–43 şi 147.

42. Scrisoare din 28 aprilie 1704, citată în Jolley 102. Totuşi, este important de observat că Leibniz nu îi urmează pe cartezieni în presupunerea că sufletul este *separabil* de trup. Vezi *Noile eseuri*, Prefaţa: „Susţin că toate sufletele... sînt întotdeauna unite cu trupul şi, din acest motiv, nu pot exista niciodată suflete pe de-a-ntregul separate de trup" (RB 58; P 160). Cf. *Consecinţe metafizice ale principiului raţiunii* (cca 1712), par. 7: „Fiecărei substanţe simple îi corespunde un corp organic — altfel, ea nu s-ar afla în nici o relaţie sistematică cu alte lucruri din univers ..." (CO 14; P 175). În lumina unor astfel de pasaje, Stuart Brown a argumentat că Leibniz s-a apropiat de o abordare „aristotelică" a problemei spirit–trup, privind sufletul ca *formă* a trupului (adică nu ca pe o substanţă imaterială separată). Conform acestei perspective, Leibniz respinge dualismul şi susţine că „Dumnezeu este singura substanţă imaterială" (Brown (2) 167). Cu siguranţă că Leibniz s-a străduit să acopere „prăpastia" carteziană dintre spirit şi materie (vezi mai sus, p. 148); dar pasaje precum cele

citate în text arată limpede că el nu a fost niciodată în stare să se elibereze pe deplin de conceptul platonic-cartezian al unui suflet imaterial (și Brown însuși recunoaște aceasta, p. 201).

43. Termenul „automat" are, astfel, la Leibniz un sens destul de diferit față de cel pe care îl are la Descartes. Pentru Descartes, un automat este o „mașinărie care se mișcă", ale cărei operații pot fi specificate în termeni pur mecanici (*Discursul,* partea a V-a: AT VI. 55; CSM I. 139; Boboc 143). Pentru Leibniz, este automat un lucru care se mișcă *de la sine* în sens strict etimologic — ceva care poartă înăuntrul său o forță activă sau un principiu al mișcării. Deci Leibniz descrie sufletul omului ca pe un „fel de *automat* spiritual" (*Teodiceea* I, 52). Această ultimă expresie apare și în *Tratatul despre purificarea intelectului* al lui Spinoza (G II. 32; C 37), deși, ceva mai înainte, Spinoza folosise termenul „automat" în sensul mecanicist cartezian, ca însemnînd „ceva căruia îi lipsește cu desăvîrșire spiritul" (G II. 18; C 22).

44. Aceasta este teza avansată mai tîrziu de Julien de la Mettrie, în cartea sa, *L'Homme machine* (1747).

45. Cf. discuțiile lui Maxwell și ale altora în Maxwell și Savodik 319.

46. Cf. Descartes, *Descriere a trupului omenesc* (1647): „Voi da o descriere atît de completă a întregii mașinării trupești, încît nu vom mai avea motive de a crede că sufletul nostru este cel care produce în ea mișcările... mai puțin controlate de către voința noastră, decît am avea motive să credem că există în ceas un suflet care îl face să indice timpul" (AT XI. 226; CSM I. 315). Cu toate acestea, reducționismul cartezian se întinde numai pînă la fiziologie și biologie; desigur că el nu include și fenomenele conștiinței.

47. El respinge argumentul percepției clare și distincte ca fiind circular (*Observații la „Principiile" lui Descartes*: GP IV. 364; L 390).

48. Cf. Hume (1) I. iv. 6: „Cît despre mine, cînd intru foarte profund în ceea ce numesc eu *însumi*, mă împiedic întotdeauna de o percepție sau alta, de căldură sau de frig, de lumină sau de umbră, de iubire sau ură, de durere sau plăcere. Nu mă pot niciodată surprinde *pe mine însumi* fără vreo percepție și niciodată nu pot observa altceva decît percepția". Vezi și Nagel, *op. cit.* la nota 5, mai sus.

49. Leibniz pare să fi considerat că însuşi conceptul de substanţă este derivat din experienţa noastră interioară de sine ca subiecţi individuali ai conştiinţei: „Că noi nu sîntem substanţe este contrar experienţei, din moment ce nu sîntem conştienţi de substanţă decît prin intermediul... experienţei noastre de sine cînd percepem *Ego*-ul, iar pe această bază aplicăm termenul lui Dumnezeu şi altor monade" (GG II. 558; citat în Jolley 123).

50. Pentru o veritabilă abordare materialist-reducţionistă a stărilor mentale vezi Churchland, cap. 7. Poziţia spinoziană este insuficientă în acest punct: deşi stările creierului sînt identificate cu stările spirituale, spinozianul ar considera proprietăţile spirituale ca fiind „distincte" în sensul că ele nu pot fi deduse din proprietăţile fizice. Vezi mai sus, p. 132. În mod asemănător, Thomas Nagel a argumentat că ceea ce este dat în experienţa noastră conştientă subiectivă este o caracteristică ireductibilă a realităţii, ce nu poate fi surprinsă de (şi nu este impusă de) descrierile obiective ale ştiinţei fizice. Cf. Nagel (2), cap. 1.

51. În sistemul lui Descartes, sufletul are puterea de a da naştere unor mişcări infime în glanda pineală, care, la rîndul ei, dă naştere schimbărilor în mişcarea spiritelor animale (*Pasiunile* I, 34). La obiecţia că mişcările fizice descrise în acest scenariu au loc cu încălcarea principiului conservării mişcării, cartezienii au răspuns că „nu era necesar să se dea sufletului puterea de a creşte sau de a micşora forţa trupului, ci numai aceea de a schimba *direcţia* acestuia prin intermediul schimbării cauzei şi direcţiei spiritelor animale" (GP VI. 540; L 587). A se compara cu modelul oferit de Descartes în *Tratatul despre om*: trupul este comparat cu un sistem de fîntîni şi viaducte; sufletul este asemeni supraveghetorului care, deschizînd anumite robinete, poate direcţiona curgerea apei înspre diferite canale, după cum doreşte" (AT XI. 131; CSM I. 101). Replica pertinentă a lui Leibniz este că a pune pe seama sufletului puterea de a schimba direcţia mişcării este „la fel de inexplicabil şi contrar ordinii lucrurilor şi legilor naturii" (*loc. cit.*). Pentru principiul conservării mişcării la Descartes, v. *Principiile* II, 37–40.

52. În privinţa influenţei sau a „influxului", vezi Capitolul III, p. 151.

53. În *Noile Eseuri*, Leibniz vedea în sistemul său punctul de conciliere a lui „Platon cu Democrit, a lui Aristotel cu Descartes,

a scolasticilor cu modernii, a teologiei și moralității cu rațiunea. El ia tot ce este mai bun din toate sistemele și apoi le duce mai departe decît a făcut-o oricine altcineva pînă acum" (RB 71).

54. Simon Foucher, „Réponse à Leibniz sur son nouveau système de la communication des substances", *Journal des Savants*, 12 septembrie 1695; citat în Watson 137.

55. În corespondența sa cu Descartes de la sfîrșitul anilor 1640, Henry More pusese sub semnul întrebării tocmai folosirea de către Descartes a acestei metafore: „mișcarea fiind un mod al corpului, ea nu poate trece de la un corp la altul" (scrisoarea din 23 iulie 1649). Replica lui Descartes nu este pe deplin satisfăcătoare: el recunoaște că „transmigrarea" mișcării este un concept îndoielnic, dar invocă, în schimb, limbajul nu mai puțin problematic al „forței" și „impulsului". Cu toate acestea, într-un mod destul de semnificativ, el pare a simți că studiul formulelor sale matematice pentru calcularea vitezei și a direcției corpurilor după impact va fi suficient pentru a îndepărta îngrijorarea lui More (scrisoarea din 4 august 1649; AT V. 402 ș. urm.; K 258).

56. Pentru o elegantă discuție pe această temă, vezi H. Ishiguro, „Harmony versus Constant Conjunction", în Kenny (2) 66 ș. urm.

57. Teoria scolastică tradițională a percepției senzoriale (dezvoltată inițial de către Toma d'Aquino) susținea că, atunci cînd percepem un obiect, intelectul îi sesizează întrucîtva *forma*, deși fără a avea loc vreun transfer efectiv de materie. Un neoepicurean precum Pierre Gassendi (1592–1655) argumenta că o descriere pur formală nu putea explica percepția: trebuie să existe elemente materiale transmise de la obiect la observator (Gassendi propunea ca acestea să fie configurații de atomi capabili să imprime asupra organelor de simț o imagine asemănătoare cu obiectul exterior: *Exercitationes Paradoxicae Adversus Aristotelicos*, 1624). În scrierile scolasticilor secolului al XVII-lea, statutul „formei" (*species*) care se presupunea că este sesizată în momentul percepției senzoriale devine deosebit de neclar: aceasta tinde să oscileze între o formă imaterială și un fel de imagine zburătoare transmisă de la obiect la observator. Contraindicațiile implicate aici constituie o temă recurentă a scriitorilor cartezieni de la sfîrșitul secolului al XVII-lea, în special la Louis de la Forge (1605–1679). Pentru o descriere utilă a acestor probleme, vezi Watson 30–31 și 85–86.

58. Pentru o discuție despre capacitățile lingvistice ca semn determinant al apariției gîndirii veritabile, vezi Descartes, *Discurs asupra metodei*, AT VI. 57; CSM I. 140; Boboc 143. În ciuda tezei sale explicite „totul sau nimic", există pasaje în care Descartes pare foarte aproape de a accepta că animalele non-umane au cel puțin *senzații*. Vezi J. Cottingham, „A brute to the brutes? Descartes' treatment of animals", *Philosophy*, 1980.

59. Cîțiva comentatori recenți ai lui Leibniz au văzut aici o anticipare a teoriei genetice moderne. G. M. Ross, de exemplu, observă că Leibniz „nu era prea departe de biologia modernă" în afirmația sa că trupurile animalelor „includ componente organice care încorporează informația necesară generării unor viitori indivizi, încă nenăscuți — într-un cuvînt, coduri genetice" (Ross 107). Referitor la variații mai vechi pe această temă, cf. Van Peursen, cap. 3. Am putea, totuși, sesiza o anumită imprecizie în discursul lui Leibniz despre monadă ca „reprezentînd" sau „exprimînd" lucruri exterioare (Cf. *Monadologia*, par. 56, 60). Ceva poate fi „însuflețit", în sensul aristotelic că posedă o structură de organizare complexă, iar în acest sens putem spune că ADN-ul are un anumit conținut informațional. Dar conținutul informațional nu este *eo ipso* un conținut de reprezentare, și nu este limpede în ce sens se poate spune că o monadă leibniziană, „conștientă" doar într-un sens foarte slab (vezi Capitolul III, p. 154 și Capitolul IV, p. 199), posedă *reprezentări* ale universului. Căci o simplă oglindire sau reflectare a modelelor nu este în sine suficientă pentru a conta ca reprezentare în sensul în care se poate spune că un gînd sau o propoziție exprimă sau reprezintă ceva din afara lor. (Referitor la acest ultim punct, a se compara cu Putnam, Cap. I și II.)

60. Locke II. i. 10.

61. „Se poate spune că, în urma acestor percepții minuscule, prezentul este sporit de viitor și încărcat de trecut, că toate lucrurile conspiră — *sympnoia panta*, cum spunea Hipocrate" (P 156; RB 55). Expresia grecească înseamnă literal că „toate lucrurile respiră împreună" (iar aceeași idee se află la rădăcina latină din care este derivat verbul englez *to conspire* — „a conspira").

62. Descartes folosește termenul „idee" pentru a se referi cînd la un act mental, cînd la un obiect; referitor la această ambiguitate, vezi Kenny (1) 97 ș. urm. Uneori, ideile sînt concepte (de

exemplu, ideea de triunghi); alteori, ele sînt propoziționale (ca atunci cînd Descartes spune că eu am idei despre „noțiuni comune", adică adevăruri fundamentale precum principiul noncontradicției); alteori, ele au rolul de date senzoriale sau de conținuturi ale simțurilor, alcătuind obiecte ale conștiinței ce se află la mijloc între mine și lumea exterioară. Cf. A Treia și A Șasea Meditație, *passim.*

63. A se compara cu AT VII. 189; CSM II. 132, și vezi Cap. II, p. 100.

64. *Recherche de la vérité*, III, ii. 4 (Malebranche 227). Deși critica citată stă în picioare împotriva oricărei teorii a „magaziei", ținta lui Malebranche din acest pasaj este de fapt teoria că pînă și percepția senzorială obișnuită a obiectelor exterioare implică folosirea de către spirit a unui depozit de idei înnăscute. Descartes însuși este foarte aproape de a spune acest lucru în *Comentarii pe marginea unui anumit pamflet* (1648): AT VIIIB. 359; CSM I. 304.

65. Pentru critici mai recente ale perspectivei conform căreia conștiința este un proces dezvăluit în mod transparent prin introspecție, vezi Churchland, cap. 7.

66. *Recherche*, III. ii. 7 (Malebranche 238).

67. *Méditations chrétiennes et métaphysiques* ix. 15 Cf. Radnor 73–74; Church 49–50. Malebranche nu era singurul autor din secolul al XVII-lea care a lansat interogații referitoare la complexitatea spiritului. A se compara cu criticile pertinente ale lui Gassendi la adresa ideii lui Descartes că spiritul este mai bine cunoscut decît trupul (Al Cincilea Set de Obiecții: AT VII. 276–277; CSM II. 192–193).

Capitolul V

1. Citatele sînt din Spinoza: G II. 276; C 594; Leibniz: GP VII. 89; L 427; Bayle: Bayle 314 („Spinoza").

2. Această delimitare apare cu cea mai mare pregnanță în specializarea filozofiei academice contemporane: de pildă, este oarecum neobișnuit să descoperim specialiști în „teoria cunoașterii" care să aibă contribuții substanțiale în etică sau viceversa. Cu toate acestea, această împărțire nu trebuie să fie privită ca

un fenomen cu totul modern; a se vedea distincțiile lui Aristotel între raționamentul teoretic și cel practic, de exemplu în *Etica nicomahică*, VI.

3. Această orientare este evidentă la Spinoza — vezi *Tratatul despre îndreptarea intelectului*: G II. 15; C 7.

4. Introducînd ipoteza iluzionării universale, Descartes spune: „voi presupune că *nu* Dumnezeu cel foarte bun, izvor al adevărului, ci mai degrabă un geniu rău, deosebit de puternic și de iscusit, și-a dat întreaga osteneală ca să mă înșele" (AT VII. 22; CSM II. 15; Noica 251). Referitor la imposibilitatea de a fi înșelați de o ființă cu totul desăvîrșită, a se vedea cel de-al șaselea set de răspunsuri: AT VII. 428; CSM II. 289, și *Conversație cu Bruman*: AT V. 147; CB 5.

5. Pentru mai multe detalii referitoare la perceperea clară și distinctă, și la rolul lor în metafizica lui Descartes, vezi Cap. II, pp. 72–73.

6. Pentru alte detalii ale criticii lui Spinoza la adresa lui Descartes, vezi E. Curley, „Spinoza and the Ethics of Belief", în Freeman și Mandelbaun.

7. Pentru mai multe detalii, vezi Cap. II, nota 43.

8. Uneori numit „determinism slab", dar aceasta poate induce în eroare, din moment ce el nu implică o slăbire a tezei determinismului universal strict.

9. Pentru expresia „libertatea iluminării" (*liberté éclairée*), vezi ALQ II. 461.

10. „Cu cît mai mari spontaneitatea și libertatea opiniei mele, cu atît mai mică lipsa mea de indiferență" (AT VII. 59; CSM II. 41; Noica 278). În mod tradițional, cei ce-au scris despre libertate au distins între „libertatea indiferenței" — care înseamnă „negarea cauzelor", cum spune Hume — și „libertatea spontaneității", care este compatibilă cu determinismul universal. După cum s-a argumentat în text, în ciuda limbajului care sugerează uneori o concepție contracauzală, Descartes favorizează în mod specific concepția „spontaneității". Totuși, utilizarea pe care o dă cuvîntului „indiferență" poate da naștere unor confuzii. Uneori pare a-l folosi, în mod virtual, ca pe un sinonim pentru libertate: „sîntem profund conștienți de libertatea și indiferența ce sînt în noi" (*Principiile* I, 41). În altă parte însă, el identifică indiferența cu starea în care mă aflu cînd „nu există nici un argument care să

mă împingă într-o direcție mai mult decît în alta". O asemenea indiferență este „gradul cel mai mic de libertate — nu o dovadă a desăvîrșirii libertății, ci mai degrabă un cusur în cunoaștere ori o anumită negație" (AT VII. 58, CSM II. 40; Noica 277). Pentru o descriere detaliată a terminologiei folosite de Descartes în discuția despre libertate, vezi A. Kenny, „Descartes on the Will", în Butler. Pentru mai multe detalii despre problema interpretării concepției lui Descartes de către Leibniz și Spinoza, vezi J. Cottingham, „The Intellect, the Will and the Passions: Spinoza's Critique of Descartes", *Journal of the History of Philosophy*, 1988.

11. O posibilă apărare a acestei poziții a lui Leibniz este sugerată de lucrarea recentă a lui D. Dennett, care a argumentat că abilitatea de a face altfel decît facem de fapt nu este relevantă pentru modul în care operează de fapt conceptul de responsabilitate: Dennett, cap. 6.

12. Această idee rămîne valabilă în ciuda discuției la modă despre „determinanții psihologici" ai acțiunilor noastre, temă folosită uneori de către autorii moderni într-un mod care sugerează (tendențios) că orice alegere este cumva iluzorie; vezi exemplele date în Dennett 30.

13. Leibniz afirmă, de asemenea, că pedeapsa retributivă oferă satisfacție celui vătămat; el sugerează în treacăt și ideea că ea poate avea rolul de a reinstaura ordinea morală, sau de a compensa o dezordine care altfel ar „scandaliza spiritul". Diferitele caracteristici ale retributivismului la care se face aluzie aici prefigurează teoriile retributiviste mai detaliate ale lui Kant și Hegel. Pentru o discutare a lor, vezi J. Cottingham, „Varieties of Retribution", *Philosophical Quarterly*, 1979.

14. Leibniz nu este cîtuși de puțin singur în încercarea sa de a promova o descriere compatibilistă a relației dintre libertate și determinism. În *Leviathan* (1651) și în tratatul *Despre libertate și necesitate* (1654), Thomas Hobbes argumentase că „libertatea și necesitatea sînt consistente, precum apa, care nu are numai libertatea, ci și necesitatea de a curge în josul dealului". Către sfîrșitul secolului, platonicianul din Cambridge Ralph Cudworth (1617–1688) a adoptat și el o poziție reconciliatoare (deși l-a criticat pe Hobbes într-o serie de chestiuni). În *Tratat despre liberul arbitru* (editat postum în 1838), Cudworth respinge ideea

libertății indiferenței — concepția conform căreia libertatea constă în exercitarea arbitrară a unei puteri contracauzale (cf. nota 10 de mai sus).

15. Expresia „în măsura în care există în sine“ (lat. *quantum in se est*) se referă la definiția anterioară a substanței ca „ceea ce există în sine“ (*id quod in se est: Etica* I, def. 3). Prin asta, Spinoza vrea să spună că fiecare lucru, în măsura în care este [un mod al] substanței, se străduiește să persiste în existența sa. Împotriva acestei interpretări a adus argumente Edwin Curley, care argumentează că, în descrierea dată de Spinoza *conatus*-ului în *Etica* III, prop. 6, expresia *quantum in se est* trebuie luată în sensul său non-tehnic obișnuit ca însemnînd „în măsura în care se află în sine“ sau „în măsura în care se află în propria sa putere“ (C 498, nota). Dar, din pasaje precum cel din nota de la *Etica* II, prop. 45 („puterea prin care fiecare stăruie să existe rezultă din necesitatea eternă a naturii lui Dumnezeu“), derivă că expresia *quantum in se est* are într-adevăr sensul tehnic pe care Spinoza i-l conferă: atribuirea de *conatus* lucrurilor individuale depinde în mod nemijlocit de statutul lor de moduri ce exprimă un atribut al substanței unice, Dumnezeu (cf. Parkinson (4) 54–55).

16. Folosirea de către Descartes a expresiei *quantum in se est* („în măsura în care poate“) în formularea dată principiului inerției oferă un oarecare suport interpretării lui Curley referitoare la principiul spinozian al *cognatus*-ului (vezi nota precedentă).

17. Titlul este *De potentia intellectus seu de libertate umana* („Despre puterea intelectului sau despre libertatea omului“): G II. 277; C 594.

18. Pentru întreaga listă, vezi „Definițiile afectelor“ de la sfîrșitul părții a III-a a *Eticii* (G II. 190 ș. urm.; C 531 ș. urm.; Posescu 155 ș. urm.).

19. A se compara cu Delahunty 248 și cu Bennett 339.

20. Mulți comentatori au discutat pe marginea părerii negative pe care Spinoza o are despre iubire (a obișnuitei diversități omenești). Dar a spune că Spinoza „repudiază“ iubirea, așa cum face Delahunty, este o exagerare (Delahunty 266), căci, deși condamnă deschis iubirea excesivă și obsesivă (cf. G II. 294; C 606), Spinoza pare a accepta într-adevăr că poate exista o formă „moderată“, compatibilă cu viața condusă de rațiune (cf. G II. 271; C 591). Dar este adevărat că Spinoza pare suspicios față de acea

particularitate a angajamentului care este, se spune, esența iubirii umane autentice. Astfel, într-un pasaj în care vorbește de nevoia „de a înfrînge ura prin iubire“, contextul evidențiază că el are în minte un soi de hotărîre intelectuală — refuzul nobil de a plăti ura cu ură (*Etica* IV, prop. 46, nota). În acest context, „iubirea“ este explicit identificată cu „generozitatea“, definită în termeni destul de severi și de universali: aceasta este „o dorință prin care fiecare năzuiește *numai după porunca rațiunii* să ajute pe ceilalți oameni și să se unească cu ei prin prietenie“ (*Etica* III, prop. 59, nota).

21. Pentru o lucrare de excepție despre importanța atitudinilor „reactive“, vezi P. F. Strawson, „Freedom and Resentment“, în Strawson, cap. 1. Pentru alte discuții ale acestor teme ale lui Spinoza, a se compara cu Bennett 324 ș. urm. și Delahunty 260 ș. urm.

22. Pentru concepția aristotelică despre suflet, vezi Cap. III, nota 24. Referitor la doctrina lui Aristotel conform căreia virtutea implică dispoziția de a avea sentimentele cuvenite în cantitatea cuvenită, și doar excesul (sau lipsa) sînt responsabile de rău, vezi *Etica Nicomahică* II.

23. A se compara cu pasajul din *Etica* V, Prefața, citată mai sus, în Cap. IV, p. 178.

24. Pentru o descriere mai amănunțită a criticii lui Spinoza a teoriei carteziene a pasiunilor, vezi Cottingham, *op. cit.* la nota 10, mai sus.

25. Dispozițiile caracteristice persoanei virtuoase nu sînt înnăscute, dar nici nu pot fi dobîndite prin simpla decizie intelectuală: comportamentul etic, spune Aristotel, este o chestiune de *habitudine (ethos)* — *Etica Nicomahică* I, 1.

26. Robert Sanderson, un scriitor din secolul al XVII-lea, vorbește despre „un simplu raționalist, adică, pentru a ne exprima limpede, un ateu de ultimă ediție“ (*Ussher's Power Princes* (1670), citat în *Oxford English Dictionary* la titlul „raționalist“).

27. Voetius din Utrecht, dușman implacabil al filozofiei carteziene, l-a numit pe Descartes papist, comparîndu-i, în același timp, argumentele cu acelea ale unui ateu notoriu, Vanini, care fusese ars pe rug pentru ateism la Toulouse în 1619. Referitor la necazurile lui Descartes cu teologii, atît cei catolici, cît și cei protestanți, cf. *Conversație cu Burman*: AT V. 176 și 178; CB 46 și 49, precum și comentariul la CB 115–116.

28. „S-a răspîndit zvonul că o carte de-a mea despre Dumnezeu se află sub tipar, și că am încercat să arăt în ea că nu există Dumnezeu... Cînd am auzit aceasta de la niște oameni de încredere, care mi-au spus, de asemenea, că teologii țes pretutindeni intrigi împotriva mea, am decis să amîn publicarea..." (scrisoare către Oldenburg din septembrie 1675).

29. Secretarul lui Leibniz, J. G. Eckhart, relatează în biografia sa despre Leibniz (scrisă în 1717) că preoțimea din Hanovra i-a reproșat lui Leibniz prezența sporadică la biserică. El adaugă: „die gemeinen Leute hiessen ihn daher insgemein auf Plattdeutsch *Lövenix,* welches *qui ne croit rien* heisset" („printre oameni era în general cunoscut sub numele de *Lövenix*, care înseamnă „cel ce nu crede nimic") (Eckhart 201).

30. Bayle 341 sub titlul „Takiddin". „Pyrrhonism" era termenul folosit în mod obișnuit în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea pentru a denumi scepticismul extrem (după Pyrrhon din Elis, cca 365–275 *a. Chr.*, fondator al scepticismului). Vezi și Popkin 11 ș. urm. și 103 ș. urm.

31. Pentru problemele lui Descartes cu doctrina transsubstanțierii, vezi Al Patrulea Set de Replici: AT VII. 249 ș. urm.; CSM II. 173 ș. urm. Referitor la Geneză, vezi *Conversația cu Burman:* AT V. 169; CB 36. Vezi, de asemeni, scrisoarea către Mersenne din 1641 (AT III. 295).

32. Cf. *Principiile* III, 29; v. și Cottingham (2) 96.

33. Paracelsus 183.

34. O obiecție serioasă la adresa teoriei heliocentrice a lui Copernic era absența paralaxei stelare; pentru a preveni această obiecție, Copernic avansase ideea că stelele sînt cu mult mai depărtate decît se crezuse înainte. O bază empirică pentru conceptul unui univers extrem de întins a apărut doar o dată cu observațiile asupra Căii Lactee făcute de Galilei cu ajutorul telescopului (observații care au arătat că aceasta este compusă din nenumărate stele). Cîțiva gînditori ai secolului al XVI-lea (printre care Giordano Bruno (1548–1600)) avansaseră ipoteza că universul este nemărginit de întins. Argumentele lui Descartes în favoarea acestei teze sînt în mare parte apriorice (cf. scrisoarea către Chanut din iunie 1647: AT V. 32), deși el preferă să folosească termenul „nedefinit" cînd descrie întinderea universului,

rezervînd termenul „infinit" lui Dumnezeu. Cf. *Conversația cu Burman*: AT V. 167; CB 33.

35. Francis Bacon, *De dignitate et de augmentis scientiarum* (1623) III, 5 (Bacon 473).

36. Bacon, de pildă, susținea că sarcina fizicianului era aceea de a dezvălui structura internă a corpurilor, acel *latens schematismus* al lor: *Novum Organum* (1620), II, 6 și 7 (Bacon 305 ș. urm.). Cf. Capitolul III, nota 50.

37. „Cel mai bun sistem care poate fi născocit este acela în care fiecare mișcare ce are loc în acea parte a creierului ce afectează nemijlocit spiritul produce acea senzație corespunzătoare care... conduce cel mai adesea la prezervarea omului sănătos... Prin urmare, nu există nimic aici care să nu dea mărturie de puterea și măreția lui Dumnezeu" (A Șasea Meditație: AT VII. 87; CSM II. 60; Noica 299). Vezi și Cottingham (2) 140–141.

38. Cf. Hobbes, cap. 13 și 14. Nu poate exista nici o îndoială că teoria politică a lui Spinoza a fost în mare parte influențată de aceea a lui Hobbes. Pentru o expunere a unora dintre modurile în care Spinoza diferă de Hobbes, vezi H. Gildin, „Spinoza and the Political Problem", în Greene 377 ș. urm. Cf. și Scruton, cap. 6.

39. Pentru încercarea lui Leibniz de a împăca ideea de cauzalitate eficientă cu cea de cauzalitate finală, vezi Capitolul IV, p. 194.

40. Aceasta decurge din principiul identității indiscernabilelor. Vezi Cap. III, nota 56. În *Teodiceea*, Leibniz definește „răul metafizic" drept ceea ce constă în „simpla imperfecțiune". Există „în făptura creată o imperfecțiune originară, anterioară păcatului, pentru că făptura creată este limitată în esența ei" (I, 20–21). Se sugerează aici că Dumnezeu este, după cum se exprima Descartes, „ființa pură și supremă" (AT V. 147; CB 5). Un lucru creat poate începe să existe numai printr-un proces de negare sau de extragere, ca să spunem așa; pentru a exista ca entitate separată, trebuie să îi lipsească în mod necesar unele dintre desăvîrșirile pozitive ale lui Dumnezeu. „Chiar înainte de cădere, spune Leibniz în *Disertație metafizică*, exista o limitare, o imperfecțiune originară, conaturală tuturor făpturilor create... Și cred că la aceasta trebuie să se reducă părerea Sfîntului Augustin și a altor autori, cînd susțin că rădăcina răului se află în neant..." (GP IV. 455; P 40; Bădărău 109). Cu toate acestea, trebuie adăugat

că, în centrul tuturor discuţiilor leibniziene despre speciile răului, stă teza lui că Dumnezeu este constrîns de ceea ce este logic posibil (teză contestată de către Descartes: AT VII. 432; CSM II. 291, cf. AT I. 145 şi 152). Dumnezeul lui Leibniz nu creează o lume perfectă, ci cea mai bună lume *posibilă*, dintre cele ce pot exista; Leibniz exprimă acest lucru în felul următor: „Dumnezeu voieşte în mod antecedent binele şi doar consecutiv cel mai binele“ (*Teodiceea* I, 23).

41. Voltaire, *Candide* (1759), Cap. IV.

42. *Le silence éternel de ces espaces infinits m'effraie* (*Pensées*, nr. 206: Pascal II. 127).

43. Cf. Matthew Arnold, *Dover Beach* (1867).

Referințe

AITON, E. J., *Leibniz, a Biography,* Hilger, Bristol, 1985.
ALEXANDER, P., *Ideas, Qualities and Corpuscles,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
AUBREY, John, *Brief Lives*, ed. O. L. Dick, Penguin, Harmonsworth, 1962.
BACON, Francis, *The Works of Francis Bacon*, editori J. Spedding & R. E. Ellis, Routledge, Londra, 1905.
BAILLET, Adrien, *La vie de Monsieur Des-Cartes,* Horthemels, Paris, 1691.
BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique* (1697), tr. R. Popkin, *Pierre Bayle: Historical and Critical Dictionary, Selections,* Bobbs Merrill, Indianapolis, 1965.
BENNETT, J., *A Study od Spinoza's Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
BERKELEY, George, *Berkeley's Philosophical Works*, ed. D. M. Armstrong, Macmillan, Londra, 1965.
BOYLE, Robert, *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*, ed. M. A. Stewart, Manchester University Press, Manchester, 1979.
BROWN, S. (1), *Leibniz*, Open University Press, Milton Keynes, 1983.
BROWN, S. (1), *Leibniz*, Harvester Press, Brighton, 1984.
BUTLER, R. J. (ed.), *Cartesian Studies*, Blackwell, Oxford, 1972.
CHURCH, R. W., *A Study in the Philosophy of Malebranche*, Allen and Unwin, Londra, 1931.
CHURCHLAND, P., *Neurophilosophy,* MIT Press, Cambridge, Mass., 1986.
CLARKE, D., *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester University Press, Manchester, 1982.

COTTINGHAM, J. (1), *Rationalism*, Paladin, Londra, 1984.
COTTINGHAM, J. (2), *Descartes*, Blackwell, Oxford, 1986.
COTTINGHAM, J. (3) (tr.), *Descartes' Meditations on First Philosophy with Selections from Objections and Replies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
CURLEY, E. M. (1), *Spinoza's Metaphysics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1969.
CURLEY, E. M. (2), *Descartes against the Sceptics*, Blackwell, Oxford, 1978.
DELAHUNTY, R. J., *Spinoza*, Routledge, Londra, 1985.
DENNETT, D. (1), *Brainstorms*, Harvester, Sussex, 1978.
DENNETT, D. (2), *Elbow Room*, Clarendon, Oxford, 1984.
DONEY, W. (ed.), *Descartes, A Collection of Critical Essays*, Macmillan, Londra, 1968.
DRAKE, S., *Galileo*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
ECKHART, J. G., *Lebensbeschreibung des Freyherr von Leibniz* (1779), reeditat în J. A. Eberhard și J. G. Eckhart, *Leibniz Biographien*, Olms, Hidelsheim, 1982.
EDWARDS, P. (ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, Macmillan, New York, 1967.
ENGFER, H. J., *Philosophie als Analysis*, Frommann, Stuttgart, 1982.
FRANKFURT, H. (ed.), *Leibniz, A Collection of Critical Essays*, Doubleday, New York, 1972.
FREEMAN, E. & MANDELBAUM, M. (ed.), *Spinoza: Essays in Interpretation*, Open Court, La Salle, 1975.
FRIEDMANN, G., *Leibniz et Spinoza*, Gallimard, Paris, 1974.
GALILEO GALILEI, *Le Opere*, ed. A. Favaro, Barbera, Florența, 1889–1901; reeditare în 1968.
GRENE, M. (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1973.
HOBBES, Thomas, *Leviathan* (1651), ed. C. B. Macpherson, Penguin, Harmonsworth, 1968.
HOFSTADTER, D. R. & DENNETT, D. C., *The Minds I*, Penguin Books, Harmonsworth, 1982.
HOLLAND, A. J. (ed.), *Philosophy, its history and historiography*, Reidel, Dordrecht, 1985.
HOLLIS, M. & LUKES, S. (ed.), *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford, 1982.

HOOKER, M. (ed.), *Descartes: Critical and Interpretative Essays*, Johns Hopkins, Baltimore, 1978.

HUME, David (1), *A Treatise of Human Nature* (1739–1740), ed. L. A. Selby-Bigge, ediția a doua revăzută P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1975.

HUME, David (2), *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748), ed. L. A. Selby-Bigge, ediția a treia revăzută P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1985; *Cercetare asupra intelectului omenesc*, trad. M. Flonta, A.-P. Iliescu, C. Niță, Editura științifică și enciclopedică, București, 1987.

JOLLEY, N., *Leibniz and Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason (Kritik der Reinen Vernunft* (1781, ed. II 1787), tr. N. Kemp-Smith, Macmillan, Londra, 1929; *Critica rațiunii pure*, trad. N. Bagdasar și E. Moisuc, Iri, București, 1994.

KENNY, A. (1), *Descartes*, Random House, New York, 1968.

KENNY, A. (2), *Rationalism, Empiricism and Idealism*, Clarendon, Oxford, 1986.

KRIPKE, S., *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford, 1980.

LENNON, T. M. *et al.*, *Problems of Cartesianism*, McGill-Queen's University Press, Kingston și Montreal, 1982.

LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), ed. P. M. Nidditch, Clarendon, Oxford, 1975.

LOEB, L. E., *From Descartes to Hume*, Cornell University Press, Ithaca, 1981.

MALEBRANCHE, Nicolas, *The Search after Truth (De la recherche de la vérité*, 1674–1675), tr. T. M. Lennon și P. J. Olscamp, Ohio State University Press, Columbus, 1980.

MARION, J. -L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

MAXWELL, G. & SAVODIK, I. (ed.), *Consciousness and the Brain*, Plenum Press, New York, 1976.

NAGEL, T. (1), *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

NAGEL, T. (2), *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

PAPPUS din Alexandria, *Collectiones*, ed. F. Hultsch, Berlin, 1785–1788.

PARACELSUS, *Selected Writings*, ed. J. L. Jacobi, Routledge, Londra, 1951.

PARKINSON, G.H.R. (1), *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1954.

PARKINSON, G. H. R. (2), *Logic and Reality in Leibniz' Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford, 1965.

PARKINSON, G. H. R. (3), *Leibniz on Human Freedom*, Steiner, Wiesbaden, 1970.

PARKINSON, G. H. R., (4), *Spinoza*, Open University Press, Milton Keynes, 1983.

PASCAL, Blaise, *Œuvres*, ed. L. Brunschvicg (3 vol.), Hachette, Paris, 1904; *Cugetări*, trad. George Iancu Ghidu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992.

POPKIN, R. H., *The High Road to Pyrrhonism*, Austin Hill Press, San Diego, 1980.

PUTNAM, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

RADNOR, D., *Malebranche*, Van Gorcum, Amsterdam, 1978.

RESCHER, N., *The Philosophy of Leibniz*, Pretince Hall, Englewood Cliffs, 1967.

ROSS, G. MacDonald, *Leibniz*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

RUSSELL, B. (1), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (1900), Allen and Unwin, Londra, 1937.

RUSSELL, B. (2), *A History of Western Philosophy*, Allen and Unwin, Londra, 1961.

RYLE, G., *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londra, 1949.

SCRUTON, R., *Spinoza*, Oxford University Press, Oxford, 1986; în româneşte trad. de Diana Arghirescu, Humanitas, Bucureşti, 1996.

SHOEMAKER, S., *Identity Cause and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

SORELL, T., *Descartes*, Open University Press, Milton Keynes, 1981.

SPRIGGE, T. L. S., *Theories of Existence*, Penguin, Harmonsworth, 1984.

STRAWSON, P. F., *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, Londra, 1974.

SWINBURNE, R., *The Evolution of the Soul*, Clarendon, Oxford, 1986.

VAN PEURSEN, C. A., *Leibniz*, Faber, Londra, 1966.

VOLTAIRE, *Candide*, tr. J. Butt, Penguin, Harmonsworth, 1970; *Candid sau Optimistul*, trad. Alexandru Philippide, Univers, București.

WATSON, R. A., *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Humanities Press International, Atlantic Highlands, 1987. Cuprinde *Downfall of Cartesianism* 1673–1712, Nijhoff, Haga, 1966.

WILLIAMS, B., *Descartes, The Project of Pure Enquiry*, Penguin, Harmonsworth, 1978.

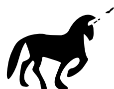
WILSON, M., *Descartes*, Routledge, Londra, 1978.

YOLTON, J. W., *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Blackwell, Oxford, 1984.

Cuprins

Redactor
LUANA SCHIDU

Apărut 1998
BUCUREȘTI – ROMÂNIA



MULTIPRINT

Tipografia MULTIPRINT Iași
Str. Sf. Lazăr 49, Iași 6600
tel: 032 230060
tel/fax: 032 211225, 211252